

Nicolae Bagdasar

TEORIA CUNOȘTINȚEI

univers enciclopedic

Această carte a fost subvenționată din fondul pentru cercetare destinat literaturii științifice și tehnice.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Textul de față reproduce ediția a II-a a lucrării cu același titlu, apărută în anul 1944 la „Casa Școalelor“, și este autorizat să fie publicat de către doamna Ecaterina Bagdasar.

A fost adusă la zi ortografia, au fost îndreptați unii termeni care, în epocă, aveau un înțeles diferit ori un alt accent semantic decât astăzi, au fost înlocuiți unii termeni impropriu folosiți, fără să fie afectat însă sensul ideii cu care se lucra, au fost corectate tacit greșelile de tipografie. În foarte mică măsură s-a intervenit și în expresie, sau, mai curând, în expresivitatea frazei. Nu s-au făcut alte intervenții.

Nu avem nici o îndoială că republicarea după cincizeci de ani a lucrării profesorului Nicolae Bagdasar este un act necesar și foarte util astăzi spiritului didactic și pedagogic românesc.

PREFAŢĂ LA EDIŢIA a II-a

Când, acum câţiva ani, în plin război, am publicat lucrarea de faţă, nu m-aş fi putut aştepta ca ea să se desfacă în câteva luni — şi numai în Capitală. La insistenţele cititorilor de a o reedita, m-am decis cu oarecare greutate să scot această ediţie, fiindcă aş fi dorit ca ea să apară adăugită. Din păcate însă, ocupaţiile mele actuale nu mi-au îngăduit acest lucru. Rezerv deci altei ediţii adăugirile cu care doream să îmbogăţesc ediţia a II-a, bineînţeles dacă se va mai simţi nevoia unei alte ediţii.

Încă o lămurire. Ediţia I a acestei lucrări a apărut în două volume, din motive cu totul străine de natura ei. Ea apare acum toată, cum a fost concepută şi elaborată, într-un singur volum.

N. BAGDASAR

6 februarie 1944

PREFAŢĂ LA EDIŢIA I

O introducere în teoria cunoştinţei, în limba noastră, este una din cele mai necesare lucrări filosofice. Aceasta nu numai fiindcă teoria cunoştinţei s-a constituit ca o importantă disciplină filosofică, ce merită să fie cunoscută, dar şi fiindcă aici întâlnim noţiunile filosofice fundamentale, menite să ne lumineze asupra problemelor filosofice fundamentale.

Trebuie să precizăm că lucrarea de faţă are un caracter „sistematic", iar nu unul „istoric". Că, altminteri spus, în expunerea fiecărei teorii nu se insistă nici asupra genezei, nici asupra evoluţiei ei istorice, ci că fiecare teorie este expusă în ceea ce a fost şi este încă

socotit valabil, consideraţiunile istorice căzând cu totul pe al doilea plan. Credem, de asemenea, necesar să prevenim pe cititor că s-a insistat ceva mai pe larg, cum era şi firesc, asupra teoriilor care n-au devenit încă istorice şi îndeosebi asupra celor contemporane. În sfârşit, ţinem să atragem atenţia cititorului asupra altui fapt: anume că în lucrarea de faţă se rupe cu tradiţia instaurată de gânditorii germani în materie, după care în teoria cunoştinţei se disting două părţi: una care trata despre originile, limitele şi valoarea cunoştinţei, şi alta care trata despre obiectul cunoştinţei. Lucrarea de faţă nu mai înglobează această a doua parte, şi, după convingerea fermă a autorului, cu bun temei. În adevăr, soluţiile date problemei obiectului cunoştinţei erau expuse la teoria cunoştinţei într-o vreme când metafizica sau ontologia erau socotite ca perimate şi incapabile să mai reînvie ca discipline filosofice. Cum ele erau soluţii importante date unor fundamentale probleme filosofice, în strânsă legătură cu problema cunoştinţei, nu se putea fireşte trece peste ele şi erau deci integrate în epistemologie, într-o vreme când această disciplină era socotită în stare să dea soluţii — negative — şi problemelor metafizice. De cel puţin două decenii însă lucrurile s-au schimbat. Preocupările ontologice şi metafizice devin din ce în ce mai numeroase şi mai puternice. Gânditorii nu se mai sfiesc astăzi să vină cu soluţii metafizice pentru problemele care nu comportă altfel de soluţii. Iar acest lucru trebuie să aibă urmări şi pentru teoria cunoştinţei. Ca atare în această disciplină nu trebuie să mai figureze probleme ce aparţin de drept altei discipline, probleme ce sunt deghizate probleme metafizice. Lucrarea de faţă ar avea prin urmare nevoie de o întregire cu o altă lucrare, de introducere în metafizică.

Ca şi în celelalte lucrări anterioare ale autorului, se face şi în aceasta o separaţie strictă între expunere şi critică, determinată de convingerea că nimic nu este mai dăunător pentru teoria expusă şi nimic nu este mai dificil pentru cititor decât amestecul expunerii cu critica. Separând expunerea de critică, s-a ţinut să se înlăture aceste neajunsuri.

Autorul lucrării de faţă a găsit apoi oportun să uşureze lectura, evitând în genere balastul notelor din josul paginilor sau de la sfârşitul ei. Teoriile expuse se bazează pe lucrările clasice ale gânditorilor pomeniţi, a căror lectură, dacă nu e totdeauna presupusă, e însă totdeauna presupusă că va fi făcută, aşa încât nu s-a simţit nevoia trimiterilor. Nu s-au făcut trimiteri decât la partea critică, pentru lucrările din care s-au luat argumente critice —, din motive ce este de prisos să le mai pomenim.

Terminată de câţiva ani şi aşteptând în zadar să vadă lumina tiparului, lucrarea prezentă, în două volume, al doilea în curs de tipărire, ar fi întârziat să apară cine ştie câtă vreme încă, dacă Academia Română nu s-ar fi arătat dispusă s-o editeze. De aceea autorul se simte profund obligat să-şi exprime gratitudinea înaltei instituţii de cultură.

1940 AUTORUL

PROBLEMELE TEORIEI CUNOȘTINȚEI

Ca *disciplină filosofică independentă*, teoria cunoștinței este dintre cele mai noi. Acest lucru nu trebuie să ne facă să credem însă că *problema cunoștinței* s-ar fi pus abia cu apariția teoriei cunoștinței ca ramură filosofică autonomă. Problema cunoștinței s-a pus cu mult mai înainte, în acele vremuri ale antichității eline când gânditorii au început să-și dea seama de adevăratele mari probleme filosofice. Socrate, Platon și Aristotel, Parmenide, Zenon și Melissos, Democrit, Protagoras și Gorgias s-au ocupat și cu problema cunoștinței. S-au ocupat cu această problemă privind-o însă ca o problemă preliminară și prin urmare de o valoare secundară, căci pentru ei problema filosofică centrală era aceea a realității, a existenței în sine.

Abia în timpurile moderne se schimbă lucrurile. Cunoștința începe să fie socotită acum drept o chestiune de aceeași importanță, dacă nu chiar mai mare, ca problema realității. Cel dintâi care, în această epocă, întreprinde o cercetare sistematică a cunoștinței, dându-i importanța ce i se cuvine de drept în ansamblul cercetărilor filosofice, este John Locke. Gânditorul englez, în lucrarea-i monumentală: *An essay concerning human understanding* (1690), delimitează cu o rară pătrundere câmpul disciplinei ce are să se ocupe cu cunoștința: „originea, certitudinea și întinderea cunoștinței omenești, dimpreună cu fundamentele și gradele credinței, părerii și asentimentului", iată care sunt, după J. Locke, obiectivele pe care trebuie să le urmărească o cercetare sistematică a cunoștinței, așa cum o plănuiește și caută s-o realizeze el. Interesant este că întreprinderea lui Locke n-a rămas izolată și că alți doi conaționali ai săi, G. Berkeley și D. Hume, au căutat să-i ducă mai departe cercetarea, aprofundând și mai mult lucrurile, pentru a descoperi, cum spune Hume, „izvoarele și principiile ascunse" ale intelectului omenesc și a afla până unde se întinde și cât valorează cunoștința omenească. Interesant este, de asemenea, că lucrarea lui Locke n-a fost un impuls numai pentru urmărirea în aceeași direcție și pe aceleași baze, empiriste, a problemelor propuse, ci ea a trezit o reacție dintre cele mai vii din partea unui gânditor cu un spirit universal: e vorba de Leibniz și de lucrarea lui: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, în care se ia atitudine exact opusă față de toate chestiunile puse și tratate de Locke.

Deşi operele tuturor acestor gânditori aduc, fiecare în parte şi toate laolaltă, clarificări şi progrese importante în domeniul problemei cunoştinţei, totuşi ei sunt socotiţi mai mult ca precursori, căci Imm. Kant este acela căruia cei mai mulţi îi atribuie meritul de a fi pus bazele de nezdruncinat ale disciplinei filosofice care poartă azi numele de teoria cunoştinţei. Cu o perspicacitate şi o viziune în adevăr geniale, Kant stabileşte că obiectul acestei noi discipline, pe care el o numeşte „Critică a raţiunii pure", stă în disecarea raţiunii în genere — prin raţiune el înţelegând nu funcţia psihică, ci totalitatea cunoştinţelor universal şi necesar valabile — şi în „determinarea atât a originilor, cât şi a întinderii şi graniţelor cunoştinţei". O determinare ce se apropie aşa de mult de aceea a lui Locke, însă numai în aparenţă. Fiindcă de fapt Imm. Kant schimbă complet unghiul de vedere. De originile, întinderea şi graniţele cunoştinţelor este vorba, ce-i drept, şi la J. Locke, dar în vreme ce la gânditorul englez noţiunile acestea au un sens psihologic, la Kant ele capătă o semnificare „principială", „transcendentală", epistemologică.

De la Kant încoace, teoreticienii cunoştinţei nu au putut cădea de acord nici asupra obiectului epistemologiei, nici asupra metodelor ei. Unii din ei sunt de perfect acord cu criticismul kantian sau înclină cu oarecare modificări spre poziţia criticistă, alţii se mişcă în direcţia empiristă şi pozitivistă fixată de Locke şi Hume, iar alţii, în sfârşit, se alimentează şi dintr-o parte şi din alta, căutând să stabilească legături între ele şi să demonstreze că criticismul şi pozitivismul pot sta foarte bine împreună. Tabloul pe care ni-l înfăţişează dezvoltarea teoriei cunoştinţei, din momentul când a început să-şi fixeze bazele şi până astăzi, nu este tocmai încurajator. Atât obiectul cât şi metodele ei plutesc încă în sfera problematicului. De aceea e nu numai recomandabil, dar chiar absolut necesar, ca orice îndrumare în teoria cunoştinţei să înceapă cu o determinare a obiectului ei, precum şi cu o indicare măcar sumară a metodelor ei fundamentale. Iar acest lucru nu se poate face fără a lua atitudine pe faţă sau implicit asupra celor două mari curente din sânul dezvoltării ei: asupra concepţiei empirio-pozitiviste şi asupra celei transcendentaliste.

Ce este cunoştinţa? Este ea posibilă sau nu? Şi dacă e posibilă, cum anume? Cu ajutorul experienţei? Al raţiunii? Sau al amândurora? Sau cu ajutorul unui al treilea mijloc, al intuiţiei? Există anumite condiţii universale şi necesare ale cunoştinţei? Iată întrebările esenţiale pe care şi le pune teoria cunoştinţei şi la care este obligată să răspundă. S-ar părea că aceste întrebări sunt cum nu se poate mai clare. În realitate ele sunt cum nu se poate mai complicate şi toate dificultăţile pe care le are de biruit teoria cunoştinţei zac în aceste întrebări iniţiale. Căci ele îngăduie răspunsuri complet opuse, care au şi fost de altfel date. Cunoştinţa poate fi înţeleasă mai întâi ca un proces psihic empiric, ca un act sufletesc real sau ca o serie de acte sufleteşti reale. Ca atare ea are o geneză în timp, prezintă o durată anumită, se poate înfăţişa cu diferite grade de certitudine. Indicarea factorilor empirici variaţi ce o determină, arătarea cauzelor care o explică, descoperirea legăturilor ei cu structura psihofizică a individului, scoaterea în relief a subiectivităţii cunoştinţei omeneşti, iată atâtea şi atâtea aspecte ce prezintă interes şi merită prin urmare să fie cunoscute. Privită în existenţa ei reală, cunoştinţa omenească impune nu numai sarcina de a fi cercetată dimpreună cu factorii care-i înlesnesc rolul şi o fac să-şi atingă scopurile, dar şi sarcina de a cunoaşte impedimentele ce-i stau în cale şi o abat de la funcţiile ei fireşti. Nu este vorba numai de impedimentele normale, ce răsar uneori cu toată hotărârea noastră de a le evita

sau de a le învinge, ci și de impedimentele de natură anormală, patologică. Pătrunderea aspectelor morbide ale cunoștinței este în stare, cum e cazul și cu pătrunderea stărilor sufletești morbide în genere, să arunce o privire vie asupra structurii normale a cunoștinței. Nu numai atât. Societatea exercită influențe variat și multiple asupra individului cunoscător. Încă din copilărie suntem constrânși și ne obișnuim să judecăm după anumite tipare și în anumite sensuri. Superstiții și prejudecăți de tot felul ne întunecă mintea și ne fac să vedem lucrurile altminteri decât sunt acestea în realitate. Ele sunt uneori așa de puternice, încât chiar spirite eminente izbutesc cu foarte mare greutate și numai în parte să se emancipeze de dânsele. Dar privirea cunoștinței ca un proces real sau ca o înlănțuire de procese reale, cu aspecte normale și morbide, suferind influențe din partea societății, este o problemă ce intră în cadrele psihologiei normale și patologice, individuale și sociale, cu un cuvânt, este o problemă de psihologie.

Cunoștința poate fi însă luată — și a fost tratată — și în alt înțeles. Căci în afară de existența reală a proceselor ce o susțin, cunoștința mai prezintă și alte însușiri și aspecte, ce merită nu mai puțin să fie cunoscute. Paralel și independent de cauzele cunoștinței ca act de conștiință se pune problema *originilor* cunoștinței, a originilor nu în sens psihologic, ci în sens epistemologic, de *principii*, din care decurge cunoștința; paralel și independent de *existența* actului real de cunoaștere se pune problema *valabilității* sensului cognitiv pe care el îl cuprinde; în strânsă legătură cu valabilitatea stă rolul *extensiv* al cunoștinței, adică puterea ei de a se întinde asupra întregului imperiu al realității și de a-l sesiza fără rest, sau capacitatea ei de a-și dovedi validitatea numai la însușiri parțiale și aspecte superficiale ale realității; în afară de *necesitatea existențială* se află *necesitatea logică* sau epistemologică a cunoștintelor, care garantează veracitatea lor. Originile principiale ale cunoștinței, extensiunea și valabilitatea ei, acestea sunt, ca să vorbim ca Locke corectat de Kant, problemele fundamentale care formează obiectul teoriei cunoștinței. În afară însă de ac ste probleme centrale mai sunt și altele, care de asemenea își așteaptă rezolvarea din partea disciplinei noastre. În ce stă structura adevărului și a cunoștinței? Este vreo deosebire între adevăr și cunoștință? Care sunt supozițiile oricărei cunoștințe și principiile ei prime și cum se prezintă ele în structura lor intimă? Cum se legitimează cunoștința și în ce raport stă ea față de realitate? Ce trebuie să înțelegem prin subiect cunoscător și prin obiect al cunoștinței? Ce înseamnă existență și realitate, cognoscibil și incognoscibil, fenomen și noumen, apariție și absolut? Ce este certitudinea și cum este posibilă eroarea? Ce este „experiența“ și care sunt condițiile ei?

Teoria cunoștinței este în primul rând o teorie a cunoștinței *științifice*. Ea are ca obiect cunoștința universală și necesară, indiferent dacă este directă ori indirectă, originară ori derivată, evidentă prin ea însăși ori demonstrată, apriorică ori bazată pe experiență. *Posibilitatea cunoștinței științifice*, posibilitatea *teoretică* a cunoștinței științifice cu toate articulațiile ei constitutive, iată cu alți termeni obiectul principal al t oriei cunoștinței. Dar teoria cunoștinței nu se oprește aici. Ea analizează și examinează critic nu numai cunoștința științifică, ci și celălalt gen de cunoștințe, care, sub diferite forme, a apărut în istoria gândirii cu pretenția că este în stare să pătrundă în inima însăși a lucrurilor și să dezlege toate misterele existenței. E vorba de cunoștința metafizică, antirațională sau suprarațională, cunoscută mai mult sub numele de *intuiție*. Într-un cuvânt, teoria cunoștinței are ca obiect

orice cunoştinţă care se prezintă cu veleitatea că e întemeiată, că sesizează adecvat lumea obiectivă şi dă o explicare unitară şi sistematică a acesteia.

Din pricină însă că termenul de cunoştinţă poate fi luat în două sensuri atât de diferite, cum sunt cele pe care le-am văzut mai sus, s-a născut o mulţime de confuzii, care nu sunt deloc menite să înlesnească cercetarea epistemologică. Sunt în adevăr o seamă de cercetători care cred că, analizând, descriind şi explicând cauzal actele reale de gândire purtătoare de cunoştinţe, fac epistemologie. Înţelegând în chipul acesta obiectul teoriei cunoştinţei, ei fac să dispară graniţele între teoria cunoştinţei şi psihologie, soluţionând psihologic toate problemele epistemologice. Că, în aceste condiţii, teoria cunoştinţei nu mai are un domeniu propriu cu problemele ce i-ar reveni numai ei, nu mai încape nici o îndoială. Teoria cunoştinţei este astfel transformată într-o simplă *ramură* a psihologiei, într-un capitol, fie el chiar unul dintre cele mai importante, dar nu mai mult decât un *capitol* al ştiinţei despre stările de conştiinţă. Acest lucru nu trebuie să ne mire. Nu numai teoria cunoştinţei a avut să sufere de pe urma tendinţelor imperialiste ale psihologiei de când această ştiinţă din urmă a recurs la experiment şi a început să devină din ce în ce mai mult o ştiinţă pozitivă, ci şi logica însăşi, logica ale cărei baze solide fuseseră puse încă din Antichitate şi care două mii de ani în şir fusese socotită ca o disciplină filosofică fundamentală şi deplin consolidată. Nu trebuie să uităm că de aceleaşi tendinţe anexioniste s-a făcut vinovată, după psihologie, şi sociologia, care pretindea prin unii reprezentanţi ai ei că, în grupul aşa-ziselor ştiinţe spirituale sau morale, ea este ştiinţa fundamentală şi că orice fenomen sufletesc sau spiritual nu poate fi explicat şi înţeles cum trebuie decât pe baze sociale şi recurgând la oficiile competente ale sociologiei. După psihologism am avut astfel sociologismul şi nu este exclus, ci, din contră, e foarte probabil să avem în viitor şi alte *isme* la modă.

Tocmai fiindcă noţiunea de cunoştinţă cuprinde două sensuri atât de diferite şi prezintă în sine primejdia, cum s-a şi întâmplat, de a face să se confunde unghiurile de vedere din care poate fi cercetată, e nevoie, când este vorba de o introducere în teoria cunoştinţei, să se scoată cât mai pregnant în relief obiectul acestei discipline şi să fie cât mai strict delimitat de obiectul celorlalte ştiinţe înrudite sau vecine. Trebuie să adăugăm că e nevoie să ne lămurim din capul locului nu numai asupra obiectului, ci totodată şi asupra metodelor de care dispune teoria cunoştinţei spre deosebire de celelalte ştiinţe înrudite sau vecine, care prin interpretările lor insuficient controlate şi prin tendinţele lor acaparante îi distrug obiectul şi-i ameninţă de-a dreptul existenţa de disciplină independentă. Care sunt aceste ştiinţe apropiate, faţă de care teoria cunoştinţei are datoria să-şi delimiteze exact terenul şi să-şi precizeze metodele ? Trei, dacă cea din urmă pomenită merită să fie numită ştiinţă: psihologia, logica şi metafizica. Să vedem pe rând, şi pe scurt, prin ce se deosebeşte teoria cunoştinţei de fiecare din aceste trei ştiinţe şi în ce raporturi stă cu fiecare din ele.

Psihologia se ocupă cu stările de conştiinţă, cu faptele sufleteşti, pe care le priveşte ca fenomene reale, ca fapte empiric date şi existente în timp. Ea urmăreşte să descrie, să explice şi să clasifice aceste fenomene. Ca ştiinţă a realităţii psihice, psihologia recurge la toate acele procedee metodice menite să o ajute la cunoaşterea acestei realităţi. Îndemnată de exemplul încurajator pe care i-l dădeau alte ştiinţe mai vechi decât dânsa, fizica mai întâi şi apoi chimia, psihologia a introdus experimentul în studierea faptelor sufleteşti, reuşind

ca prin el să facă în ultimele decenii progrese remarcabile. Ea a devenit astfel în bună parte o știință experimentală. Și dacă pentru investigarea multor categorii de fapte ea nu întrebuințează încă experimentul, este, nu fiindcă nu vrea, ci fiindcă deocamdată nu poate. Principial însă ea se mișcă în direcția unei științe pozitive și experimentale, silindu-se din toate puterile să descopere legile fenomenelor cu care se ocupă. Privită în structura ei teoretică, psihologia este deci o *știință experimentală nomotetică* (*nomos* = lege), iar privită din punctul de vedere al obiectului, ea este o știință experimentală nomotetică a *realității psihice*. Psihologia se ocupă firește și cu cunoașterea, căci cunoașterea este și ea o funcție reală a realității psihice, căutând să descrie această funcție, să descopere factorii psihici care o determină, să arate prin ce se deosebește ea de celelalte funcții sufletești și prin ce se caracterizează. Ea consideră cunoașterea ca pe un fragment de realitate sufletească, determinat cauzal și necesar ca orice alt fapt sufletesc. Psihologia nu are nici un motiv și nici un drept să dea funcției cunoașterii o mai mare considerație decât celorlalte funcții sufletești. Ca știință obiectivă, ea nu trebuie să aibă preferințe sau să acorde privilegii. Studiind cunoașterea ca funcție sufletească, ea o studiază cu același interes, atât atunci când aceasta își ajunge scopurile cât și atunci când eșuează; cu alte cuvinte, o studiază și în rolul ei de cunoștință *adevărată* și în acela de *eroare*. Adevăr și eroare sunt deci pentru psihologie fenomene sufletești la fel de reale și de explicabile științific.

Dar, ocupându-se cu cunoașterea ca realitate psihică, psihologia nu poate rezolva toate problemele pe care le implică și le atrage după sine cunoștința. Desigur, psihologia caută să-și dea seama prin ce se deosebește cunoașterea adevărată de cea falsă, care sunt însușirile celei dintâi și care ale celei din urmă, cum e posibilă una și cum e posibilă cealaltă. Problema cunoștinței este însă cu mult mai întinsă; ea depășește cu mult posibilitățile de explicare ale psihologiei. Principiile prime ale cunoștinței și supozițiile ei ultime, legitimitatea și valabilitatea lor, geneza principială a cunoștinței și valoarea ei, raportul dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut, congruența sau incongruența dintre cunoștință și obiectul ei, originaritatea și derivativitatea cunoștinței —, iată o serie de probleme foarte importante pe care psihologia nu le tratează, fiindcă-i depășesc granițele, dar care totuși nu cer mai puțin să fie serios discutate. S-ar putea ca aceste probleme să fie tratate și de către psihologie, dar în cazul acesta am avea soluții psihologice ale unor probleme epistemologice, iar în loc să clarificăm lucrurile, le-am face mai obscure și chiar le-am denatura. Exemple din aceste încercări avem destule în timpurile moderne și contemporane, încercări care din punct de vedere epistemologic nu înseamnă un pas înainte. De aceea se impune cu o necesitate teoretică — care, dacă e discutată, este pe seama existenței independente a epistemologiei — ca să se delimiteze cât mai sever granițele dintre psihologie și teoria cunoștinței, în interesul progresului științific însuși.

Dar nu numai față de psihologie e nevoie să ne lămurim asupra obiectului teoriei cunoștinței, ci și față de logică, deși primejdia ce amenință din această parte nu este așa de mare ca aceea din partea psihologiei. Logica este o disciplină formală. Ea se ocupă cu judecata, cât și cu elementele ei, noțiunile, precum și cu dezvoltările ei mai complicate, raționamentele. Ea analizează și descrie noțiunea, judecata și raționamentul, independent de obiectele la care se referă. Logica studiază, cum se mai spune, „gândirea" justă sau, ceea ce este același lucru, condițiile formale ale adevărului. Pe ea n-o interesează legătura intimă

dintre „gândirea" justă și lumea obiectivă, sau o interesează cu totul periferic. Ceea ce nu interesează logica, interesează însă teoria cunoștinței. Raportul dintre judecată și obiect, raport ce stă la baza cunoștinței adevărate și o legitimează, formează problema fundamentală a teoriei cunoștinței. Domeniul ei deci se aplică dincolo de domeniul logicii. Logica privește raportarea judecății la „existență" ca o preocupare cu totul secundară, teoria cunoștinței o privește ca o preocupare absolut esențială. Între logică și teoria cunoștinței există fără îndoială legături strânse, căci amândouă se ocupă cu adevărul. Dar această strânsă legatură nu trebuie să ne facă să uităm deosebirile mari dintre ele. Logica este disciplina ce se ocupă cu adevărul, dar cu condițiile formale ale adevărului; teoria cunoștinței este și ea o disciplină ce se ocupă cu adevărul, dar cu condițiile *materiale* ale adevărului. Aceste două discipline își pot veni reciproc în ajutor, dar în nici un caz una nu poate suplini pe cealaltă și mai ales n-o poate absorbi[1].

E poate nevoie de o delimitare a obiectului teoriei cunoștinței și față de o altă disciplină filosofică, care există mai mult prin tendințele ei mereu reînnoite de a se constitui ca disciplină filosofică decât prin rezultatele teoretice obținute până acum. E vorba de metafizică. Și această delimitare e poate cu atât mai necesară, cu cât în filosofia contemporană nevoile și aspirațiile metafizice, deghizate adesea sub numele de ontologie, devin tot mai intense și cuceresc tot mai multe spirite. Ce urmărește metafizica? Ceea ce însuși numele ei, născut de altfel cu totul întâmplător, indică: descoperirea adevăratei existențe, care se află dincolo de lumea sensibilă, fenomenală, aparentă; prinderea supratemporalului și a extraspațialului, a transcendentului, imuabilului, eternului; sesizarea inimii înseși a lucrurilor, a fondului lor permanent, a sensului lor ultim; dezvăluirea lumii absolute, noumenale, a lumii în sine. Marii metafizicieni din toate timpurile au căutat în prealabil să-și dea seama de mijloacele capabile să-i ducă la scopul urmărit. Ei au examinat deci și cunoștința, dar au examinat-o sumar și mai mult din fugă, manifestând o încredere totală, neîndeajuns de legitimată, într-unul sau într-altul din mijloacele cognitive. Așa se explică de ce gânditori mari, care s-au servit de același mijloc de cunoaștere, au ajuns la sisteme metafizice contradictorii, la construcții personale ce au mai mult o valoare istorică. Această opoziție de sisteme metafizice a determinat în cele din urmă pe gânditori să-și pună problema cunoștinței și s-o analizeze în toate articulațiile ei. Metafizicienii distingeau, e drept, mai multe grade sau specii de cunoștințe, relevând neajunsurile unora și eficiența rodnică a altora. Dar nici unul din marii metafizicieni ai timpurilor trecute n-a cercetat amănunțit care sunt factorii constitutivi ai mijlocului de cunoaștere pe care ei îl socoteau în stare să-i ducă la scopurile propuse, nici unul nu și-a pus problema dacă și întrucât mijlocul cognitiv întrebuințat este în adevăr eficace. Fără o prealabilă și severă *critică* a cunoștinței, ei se aruncau încrezători la dezlegarea celor mai vaste și mai dificile probleme, sperând să atingă pe calea cea mai scurtă posibilă scopurile teoretice cele mai înalte cu putință. Acumularea de construcții metafizice, unele mai rotunde, mai personale, mai interesante și mai frumoase decât altele, dar nici una mai adevărată decât alta, a dus în mod necesar la întrebările fundamentale ale epistemologiei. Și astfel teoria cunoștinței s-a născut din atacurile infructuoase ale metafizicii asupra problemei existenței.

---

[1] Vezi și I. Petrovici, *Logica și teoria cunoștinței*, în „Omagiu Prof. C. Rădulescu-Motru", 1932.

Deosebirile dintre metafizică şi teoria cunoştinţei sar numaidecât în ochi. Metafizica vrea să fie o disciplină a existenţei suprasensibile, transcendente, absolute, a lumii în sine; teoria cunoştinţei este o disciplină a cunoştinţei valabile, universale şi necesare, a cunoştinţei ce duce la adevăruri absolute şi imuabile. Cea dintâi se ocupă şi cu cunoştinţa, dar în subsidiar, privind-o ca pe o problemă premergătoare şi pregătitoare, deci nu esenţială; cea de a doua se ocupă şi cu realitatea, fiindcă veracitatea cunoştinţei se bazează pe raportul dintre cunoaştere şi lumea obiectivă în genere, dar problema substratului adânc al realităţii, considerat independent de funcţia cunoştinţei, este pentru ea o *cura posterior*. Din aceste deosebiri reies însă şi raporturile strânse dintre teoria cunoştinţei şi metafizică: pentru a ajunge la metafizică, trebuie să trecem neapărat prin teoria cunoştinţei; să ştim mai întâi ce este în stare să ne dea cunoştinţa; să ne dăm seama de capacitatea ei ştiinţifică; s-o supunem, cu alte cuvinte, unui sever examen critic. Metafizica, în înţelesul nu numai de aspiraţie vagă şi nelămurită, ci şi de disciplină întemeiată ştiinţific, nu este posibilă fără teoria cunoştinţei. Cunoştinţa metafizică trebuie să treacă proba de foc a examenului epistemologic.

BIBLIOGRAFIE

R. Eisler, *Erkenntnistheorie*, Zweite Aufl., 1925.

E. Dürr, *Erkenntnistheorie*, 1910.

A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Zweite Aufl., 1934.

Richard Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 1931.

Arthur Liebert, *Erkenntnistheorie*, Zwei B-de, 1932.

Ed. von Hartman, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1889.

— *Grundriss der Erkenntnislehre.*

Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Bd. I, 1939, Ed. a II-a, 1940.

M. Rădulescu, *Analiza cunoaşterii omeneşti:* I. Consideraţiuni generale asupra cunoaşterii. Caractere, probleme, metode, 1912.

— *Teoria cunoştinţei. Introducere în filosofie*, 1930.

J. Volkelt, *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1886.

— *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als*

— *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1918.

G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*, Vierte, Aufl., 1923.

Tr. Brăileanu, *Despre condiţiunile conştiinţei şi cunoştinţei*, 1912.

Alois Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*, în „Systematische Philosophie“, 1921.

Carl Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, 1891.

Hans Cornelius, *Untersüchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, 1916.

I. Petrovici, *Logica şi teoria cunoştinţei*, în *Omagiu Prof. C. Rădulescu-Motru*, 1932.

Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, 1918.

W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode*, în „Präludien“, II, 7 u. 8 Aufl., 1921.

E. Cassirer, *Erkenntnistheorie*, în „Jahrbücher der Philosophie“, 1927.

H. Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1926.

LOGISMUL NAIV

Încă de la originile mijinde ale reflexiei filosofice, încrederea în cunoștințele perceptive, pe care o manifestă fără rezerve realismul naiv, începe să fie zdruncinată. Sau mai exact spus: din constatarea pe care de atâtea ori o face și realistul naiv, că simțurile înșală uneori, că nu ne putem baza oricând pe ele, și că oamenii nu sunt de acord întotdeauna asupra acelorași lucruri, s-au născut încercările de a găsi alte mijloace de cunoaștere, care să merite cu adevărat încredere deplină. Astfel și-a făcut loc încet, încet, credința despre „amăgirea simțurilor“ și despre infirmitatea „părerilor“, întărindu-se tot mai mult încrederea în eficacitatea cognitivă a gândirii. Din faptul că simțurile înșală uneori și că părerile sunt adesea contradictorii, s-a tras concluzia că ele, prin natura lor, nu pot conține adevăr și că prin urmare nu pot pretinde să aibă drept la credit din partea noastră. În chipul acesta s-a trecut de la o extremă, încrederea realist-naivă în simțuri, la altă extremă, tăgăduirea oricărei eficiențe cognitive a simțurilor. Căci, nu mai e nevoie să subliniem, o caracteristică fundamentală a ipotezelor, teoriilor și concepțiilor noi stă în extremismul și exclusivismul lor: tot ce afirmă ipotezele, teoriile și concepțiile existente este pe de-a-ntregul eronat și trebuie din temelii înlocuit. Că dacă simțurile ne înșală în anumite împrejurări, nu înseamnă că-și pierd orice rol pentru funcția cunoașterii, ci că, aducându-le un corectiv și dându-le o călăuză vigilentă, ele pot fi nu numai necesare, dar chiar indispensabile cunoștinței. Era o viziune sortită să apară târziu în dezvoltarea gândirii europene, dar și să însemne de-a dreptul o revoluție: în această viziune, care a apărut abia în pragul timpurilor moderne și ținea să pună în colaborare rațiunea cu simțurile, gândirea cu experiența sensibilă, matematica cu realitatea, își au geneza științele exacte. Un drum lung și anevoios pe care l-a străbătut gândirea filosofică, încununat însă în cele din urmă de izbândă.

Dar, lucru semnificativ pentru cugetarea filosofică în genere și pentru cea grecească în special: evidențierea faptului că simțurile ne induc în eroare și că nu ne putem baza pe ele n-a adus din capul locului tăgăduirea oricărei posibilități de cunoaștere. „Amăgirea simțurilor“ i-a făcut pe filosofii elini să cerceteze dacă, în afară și mai presus de simțuri, nu se află o altă cale, care să ducă la scopul cel mai mare al cunoștinței: la sesizarea existenței, la prinderea lumii în esența ei, nealterată de simțuri. Descoperirea acestei căi

noi de cunoaştere, deosebită de simţuri şi opusă lor, capabilă să ne aproprie existenţa, este meritul lui Parmenide din Eleea şi al discipolilor săi, Zenon Eleatul şi Melissos din Samos.

După Parmenide existenţa nu se află în afară de gând e şi nu e străină ei. Existenţa şi gândirea nu stau una în faţa alteia ca două forţe opuse, incapabile să se aproprie. Ci gândirea şi existenţa sunt indisolubil unite, fiecare din ele raportându-se la cealaltă, fiecare fiinţând prin cealaltă. Căci orice gândire gândeşte existenţa, este gândire a existenţei, gândire de existenţă; şi de asemenea orice existenţă este existenţă de gândire, existenţă prin gândire, existenţă a gândirii. Existenţa este scopul gândirii, este factorul constituant al gândirii, fiindcă existenţa nu se găseşte, nu se poate găsi decât în gândire. Dar nici gândirea nu este fără existenţă, independentă de existenţă, fiindcă gândirea este gândire, devine adică semnificativă şi dobândeşte un rol cognitiv prin aceea că este îndreptată asupra existenţei, că se referă la existenţă. Gândirea şi existenţa se susţin una pe alta, aşa cum îşi menţin echilibrul una alteia cele două platane ale aceleiaşi balanţe; gândirea şi existenţa se menţin reciproc, stau împreună şi nu pot sta decât împreună.

Dar, după Parmenide, nu numai că gândirea şi existenţa se condiţionează reciproc şi formează o unitate indisolubilă, ci ceva mai mult: „gândirea şi existenţa sunt acelaşi lucru", gândirea şi existenţa sunt identice. Acesta este primul mare adevăr, după Parmenide. Noi n-avem nevoie să silim gândirea să se răsfrângă oarecum în afară, ca să prindă existenţa, căci existenţa este în gândire, este însăşi gândire. „Gândirea şi scopul gândirii, spune Parmenide, sunt una; căci tu nu poţi întâlni gând ea fără existenţă, în care este exprimată."

Dacă gândirea este existenţă şi existenţa este gândire, atunci e lesne de înţeles că non-existenţa nu este. În adevăr, cu această fraza îşi începe Parmenide poemul său filosofic: „Existenţa este, non-existenţa nu este". Şi acesta este al doilea mare adevăr parmenidian. Ceea ce nu este, nu poate fi gândit, căci a fi gândit înseamnă a primi determinări pozitive din partea gândirii, iar a primi determinări pozitive din partea gândirii ar fi tot una cu pierderea caracterului de nonexistent şi dobândirea aceluia de existent. Non-existenţa, deci, nu este numai, cum îi spune şi numele, non-existenţă, dar ea este totodată şi negândibilă. Cu alte cuvinte, non-existenţa nu există nici în realitate, nici ca simplă poziţie a gândirii, căci orice poziţie a gândirii este o poziţie existenţială.

Ce este însă, determinată mai îndeaproape, existenţa? Care sunt însuşirile ei pozitive? A spune că „existenţa este, non-existenţa nu este", că „gândirea şi existenţa sunt acelaşi lucru", înseamnă desigur a spune ceva, dar nu ceva suficient. De aceea nici Parmenide nu se opreşte la aceste determinări prea generale şi prea vagi. „Existenţa este, spune el, nepieritoare, întreagă, nenăscută, neclintită şi fără sfârşit." Existenţa nu este în timp, nu are durată, nu se schimbă. Ea nu are nici trecut, nici viitor, ci este într-un prezent etern. Existenţa este în afară şi mai presus de timp; ea este din eternitate întru eternitate. Orice încercare de a gândi existenţa ca născută şi schimbătoare, se loveşte de dificultăţi inevitabile şi invincibile. Să presupunem că existenţa ar fi luat naştere la un moment dat. Pentru a ne explica această geneză a existenţei nu avem decât două căi: să recurgem tot la noţiunea de existenţă sau la aceea de non-existenţă. Dacă susţinem: existenţa s-a născut din existenţă, înseamnă că înainte de existenţă a fost o existenţă, ceea ce este o imposibilitate. Dacă admitem că existenţa a luat naştere din non-existenţă, atunci avem alternativa

următoare: din non-existență existența a trebuit să se nască într-un anumit moment și în cazul acesta fără să vrem se ridică întrebarea: de ce în acel anumit moment și nu în altul, anterior sau posterior? O întrebare care nu poate avea un răspuns întemeiat, fiindcă nu se poate indica o rațiune pentru ce existența s-a născut într-un anumit moment și nu în altul. Și a doua alternativă: din non-existență nu poate lua ființă decât tot o non-existență, ceea ce este totuna cu a spune: din non-existență nu se poate naște existența. Existența este, non-existența nu este, și între ele nu e posibilă nici o trecere, nici o comunicare; existența nu poate deveni non-existență, nici non-existența nu poate deveni existență. Căci a admite că existența s-a născut cândva, înseamnă a admite că înainte de momentul genezei ei, ea nu era; a admite că ea devine, se schimbă, înseamnă a admite că ea nu este încă. Nu se poate deci spune despre existență că a fost sau că va fi, ci numai că este. Existența numai este, pururea identică cu ea însăși, întreagă, unică, imuabilă, eternă și infinită, iată al treilea mare adevăr după Parmenide. Orice altă afirmație asupra existenței cuprinde în sine o contradicție și este, din această pricină, nevalabilă.

Dacă existența este una, neschimbabilă, eternă și infinită, cum se explică multiplicitatea spațială, variată și schimbătoare a lucrurilor? Parmenide recurge, ca să explice acest fapt, la un alt mijloc de cunoaștere, la „părere". Spațialitate, varietate și devenire nu sunt atribute ale existenței — ale existenței pure, am spune noi astăzi — ci sunt atribute ale lumii aparente, fenomenale, fantomatice, pe care le cunoaștem cu ajutorul „părerii". Cu adevărat existentă nu este decât existența pură, ce poate fi sesizată numai prin gândirea pură. Tot ceea ce stă în opoziție cu *această* existență și cu *această* gândire, *pare* numai să fie, nu *este*.

Pe când Parmenide se străduise să demonstreze ce este existența, Zenon, elevul său, pe care Aristotel îl socotește drept „inventatorul dialecticii", se silește să arate, cu o perspicacitate pe care toate timpurile i-au admirat-o, ce *nu* poate fi existența; ca orice încercare de a o gândi ca multiplă, spațială și mobilă, se lovește de contradicții insurmontabile. Împotriva ideii de multiplicitate a existenței, Zenon se sprijină pe alegațiile simțurilor și pe contradicțiile dintre ele. Dacă luăm o baniță de grăunțe, spune el, și o răsturnăm, căderea grăunțelor produce un zgomot, pe care noi îl auzim; dacă lăsăm să cadă însă numai un singur grăunte, nu mai auzim nimic. Ochiul percepe în cazul din urmă căderea, iar urechea nu: dezacord contradictoriu prin urmare între ochi și ureche. De unde rezultă că multiplicitatea de grăunțe nu există; fiindcă dacă ar exista, ea ar trebui să fie percepută ca atare de toate simțurile. Și apoi, dacă fiecare grăunte aruncat în parte nu produce nici un zgomot, nu vor produce zgomot nici toate împreună, fiindcă mai multe nimicuri adunate dau tot un nimic. Ceea ce un simț afirmă, altul neagă, și toate în parte sau la un loc, mint. În simțuri nu ne putem deci încrede: multiplicitatea revelată de ele este pur aparentă.

Existența nu este spațială, spune Zenon. Căci dacă existența ar ocupa un loc în spațiu, atunci urmează că spațiul pe care-l ocupă ea trebuie să se găsească și el undeva, adică în alt spațiu; acest spațiu la rândul lui ar trebui să se găsească în alt spațiu, și acesta din urmă în altul, și așa mai departe *ad infinitum*. Fiindcă nu ne putem opri cu mintea la nici un spațiu care să fie ultim și să le cuprindă pe toate, existența nu este spațială. Al doilea argument împotriva spațialității are structura următoare: dacă existența ar fi spațial

multiplă, ea ar trebui să fie în același timp infinit de mare și infinit de mică. Mai întâi ea ar fi infinit de mică, deoarece fiind multiplă, ar avea părți și fiecare parte ar fi sau divizibilă sau simplă. Dacă fiecare parte ar fi divizibilă, divizibilitatea ei ar merge până când s-ar ajunge la existența ei simplă. Partea aceasta ultimă, infinit de mică și simplă, nefiind divizibilă, nu mai posedă nici o mărime și ca atare nu există; căci nu există decât ceea ce are mărime. Și dacă fiecare parte este gândită ca infinit de mică și simplă și deci ca inexistentă, atunci neexistând părțile, nu există nici întregul pe care ele ar urma să-l constituie. Și totodată existența ar fi infinit de mare. Dacă fiecare parte a multiplului trebuie să aibă o mărime, pentru ca împreună cu celelalte să asigure existența multiplului, atunci fiecare parte, fiind o mărime, se compune din alte părți; dar și aceste părți trebuie gândite ca având o mărime și fiind compuse din alte părți și tot așa mai departe. Concluzia nu poate fi decât următoarea: fiecare parte a multiplului, fiind constituită din infinit de multe părți mici finite, este infinit de mare. Și astfel existența, gândită ca multiplă, se dovedește a fi în același timp infinit de mare și infinit de mică, ceea ce este o contradicție, contradicție care face imposibilă existența spațială.

Dar argumentele cele mai cunoscute ale lui Zenon, și care totodată au dat și cel mai mult de gândit, sunt argumentele îndreptate împotriva posibilității mișcării. Mișcarea nu este cu putință, spune Zenon, fiindcă într-un timp limitat nu se pot parcurge spații infinite. Să presupunem că ar fi de străbătut distanța A—B. Ei bine, ca să străbatem distanța A—B, ar trebui mai întâi să străbatem jumătate din această distanță. Iar ca să străbatem jumătate, ar trebui ca să străbatem jumătatea jumătății și ca să străbatem jumătatea jumătății ar trebui să străbatem jumătatea jumătății jumătății, și tot așa mai departe la infinit. Străbaterea distanței A—B este deci imposibilă, fiindcă o infinitate de distanțe nu poate să fie niciodată străbătută. — Un alt argument invocat de Zenon împotriva existenței mișcării este următorul: Să presupunem ca Ahile cel iute de picior se ia la întrecere cu broasca țestoasă cea greoaie la mers, dându-i acesteia un pas înainte. Acordându-i acest pas, Ahile nu numai că nu-și va putea întrece concurenta, dar nici măcar n-o va putea ajunge. Să presupunem că Ahile se află, pe linia alăturată A—B—C—D, în punctul A și broasca țestoasă în punctul B, și să mai presupunem că Ahile, punându-se în mișcare, sosește în punctul B; el nu va ajunge broasca țestoasă, fiindcă, în timpul cât Ahile a străbătut distanța A—B, broasca țestoasă n-a ramas pe loc, ci s-a mișcat, ajungând în C. Când Ahile ajunge și el în C, broasca țestoasă are iarăși făcut un pas, și se află în D. Și Ahile va alerga tot așa, căzând mereu în urma broaștei, fără s-o poată ajunge vreodată. Dacă Ahile cel iute de picior nu poate ajunge broasca țestoasă cea înceată, dacă ceea ce se mișcă iute nu este mai iute decât ceea ce se mișcă încet, dacă iutele și mai-iutele sunt totuna cu încetul și mai-încetul, atunci noțiunea de mișcare este contradictorie și din această pricină mișcarea însăși e inexistentă. Ceea ce mulțimea fără judecată numește mișcare, este în realitate simplă aparență, pură iluzie, căci mișcarea reală este imposibilă. — Un alt argument împotriva mișcării este și acela al săgeții. Dacă o săgeată este izbită de arc, ea trebuie să ocupe succesiv, ca să ajungă la țintă, în fiecare clipă de timp un anumit fragment de spațiu. Dar în fiecare fragment de timp infinit de mic, ea se va mișca infinit de puțin, ceea ce este totuna cu a sta pe loc. Iar dacă săgeata stă pe loc în fiecare fragment de timp infinit de mic din

mulţimea infinită de fragmente de timp din care se compune mişcarea ei totală, înseamnă că ea în realitate nu se mişcă şi că mişcarea nu există.

Astfel existenţa este, după Zenon, aspaţială, neschimbabilă şi imobilă.

Pentru a căpăta o idee mai completă despre concepţia logic-naivă, nu este de prisos să mai expunem câteva argumente, invocate de cel de al treilea reprezentant al şcolii eleate, de Melissos din Samos. „Din nimic nu se naşte şi nu devine nimic" este un principiu fundamental, după Melissos, un principiu cu ajutorul căruia el caută să demonstreze eternitatea existenţei. Dacă existenţa, spune el, ar deveni, atunci ar însemna că, înainte de a fi, ea nu era şi s-a născut din neant: dar din nimic, din neant nu se naşte, nu devine nimic. Existenţa este deci din eternitate. Ea este şi întru eternitate, căci existenţa nu poate să devină non-existenţă, deoarece non-existenţa nu poate fi. Dar existenţa nu este numai eternă, este şi infinită. În adevăr, argumentează Melissos, dacă existenţa s-ar fi născut, ea ar avea un început şi ar avea şi un sfârşit, fiindcă tot ce se naşte este trecător. S-a dovedit însă că existenţa nu se poate naşte şi nu poate dispărea, că ea nu poate avea nici început, nici sfârşit: de aici urmează că este infinită, fiindcă infinitul se caracterizează tocmai prin aceea că nu are nici început, nici sfârşit. Din infinitatea existenţei deduce Melissos apoi unicitatea ei. Dacă ar fi mai multe existenţe, ele s-ar limita unele pe altele; şi fiecare din ele fiind limitată, ar urma că nici una nu exprimă în întregime existenţa. Împotriva multiplicităţii, Melissos argumentează în chipul următor: a admite o multiplicitate de lucruri, înseamnă a admite că între aceste lucruri multiple se află spaţii goale. Dar spaţiul gol este totuna cu non-existenţa, şi neexistând spaţii goale care să le separe, nu există nici multiplicitate de lucruri. Melissos examinează şi ipoteza unei multiplicităţi care ar exista fără interspaţii goale, adică în contact imediat, găsind-o şi pe aceasta ca inadmisibilă. Ipoteza unei multiplicităţi de lucruri în contact imediat nu îngăduie decât două soluţii, amândouă absurde. Prima soluţie este aceasta: multiplul este universal divizibil. Dar dacă el este universal divizibil, urmează că nu există nimic simplu, iar dacă nu există nimic simplu, nu există nici multiplu. A doua soluţie ar suna aşa: multiplul este numai parţial divizibil, adică divizibil în unele părţi şi indivizibil în alte părţi. Nici această soluţie nu poate fi acceptată. Mai întâi, fiindcă n-ar exista nici o raţiune pentru care să fie divizibil în unele părţi şi indivizibil în altele: iar în al doilea rând, fiindcă nu s-ar putea preciza până unde unele părţi ale multiplului sunt divizibile şi până unde altele sunt indivizibile. Existenţa nu este mobilă, fiindcă, dacă s-ar mişca, ea ar trebui să se mişte în gol; dar golul este non-existent şi deci nici mişcarea nu există.

Astfel, după gândirea eleată existenţa este una, nedevenită şi nepieritoare, nespaţială şi imobilă, eternă şi infinită, neschimbabilă şi simplă. Iar pentru a ajunge la o astfel de concepţie despre existenţă, perspicacii gânditori eleaţi s-au servit de principiul logic al contradicţiei, ridicându-l la cea mai înaltă demnitate teoretică şi făcând din el unicul criteriu al adevărului. Dar, lucru semnificativ: principiul contradicţiei, privit ca criteriu şi motor al veracităţii, oferă, cum cu foarte mare dreptate relevă E. Dürr[1], două perspective divergente: el poate să lărgească neînchipuit de mult domeniul adevărului, dar îl şi poate reduce la

---

[1] *Erkenntnistheorie*, 1910, p 105.

numai câteva judecăţi. Pot fi, în adevăr, o mulţime de judecăţi care să nu cuprindă în ele însele nici o contradicţie, ca de pildă: „Statuia lui Mihai Viteazul se află în Piaţa Romană", „România este un imperiu", „Dunărea curge prin Polonia", „Franţa e situată în Africa", rămânând numai un număr foarte restrâns de judecăţi care cuprind contradicţii interne şi care din această pricină să fie declarate ca neadevărate. Cugetarea filosofică n-a urmat însă această cale, ci a luat-o pe cea opusă. Făcând din principiul contradicţiei unicul criteriu al adevărului, ea a redus până la mutilare domeniul existenţei şi a sărăcit până la precaritate pe acela al adevărului. Căci principiul contradicţiei este necesar, dar nu suficient pentru întemeierea adevărului. În afară de lipsa de contradicţie mai e nevoie şi de altceva pentru ca o judecată să fie adevărată: în primul rând de raportarea ei la obiect.

Că principiul contradicţiei singur nu este suficient ca să întemeieze şi să justifice o cunoştinţă adevărată, să ne gândim numai la faptul că, dacă luăm două judecăţi contradictorii, nu vom putea spune niciodată, înainte de a le raporta la obiectele despre care este vorba în ele, care din cele două este adevărată. Şi aceasta din cauză că principiul contradicţiei are pentru cunoştinţă numai o virtute negativă: el ne spune numai că două judecăţi contradictorii nu pot fi ambele adevărate, fără a ne putea spune însă care din ele este adevărată. Nici recurgând la celelalte principii logice nu putem avea o garanţie a veracităţii vreunei cunoştinţe, din cauză că principiile logice nu garantează şi nu pot garanta decât *formalitatea* adevărului, nu *materialitatea* lui: principiile logice se mişcă pe un plan pur formal, iar o cunoştinţă, ca să fie adevărată, are totdeauna nevoie de două braţe de susţinere: de principiile logice, pe de o parte, şi, pe de altă parte, de lumea obiectică[1].

Dar gânditorii eleaţi şi-au îngreunat drumul cunoştinţei şi din pricină că au dat termenului *este* (ἐστὶ) o semnificaţie univocă, când în realitate el este echivoc. *A fi*, *este*, înseamnă în adevăr şi *a exista*, *există*, dar *a fi* mai are şi semnificaţie de copulă, îndeplinind în judecată funcţia de a raporta predicatul la subiect, de a conexa predicatul cu subiectul. Eu gândesc bunăoară: „Balaurul este un animal legendar", dar, gândind această judecată, eu nu gândesc şi nu vreau să afirm existenţa actuală, concretă, reală, a balaurului, ci raportez numai predicatul „animal legendar" la subiectul „balaurul". Nu trebuie să uităm că sensul cel mai frecvent, cel mai uzitat al lui *a fi* este tocmai acest sens logic, de raportare a termenilor judecăţii, iar nu sensul lui ontologic, sensul de *a exista*. În orice caz, oricât de generală ar fi întrebuinţarea lui *a fi* în sensul de conexiune logică şi oricât de excepţională ar fi întrebuinţarea lui în sensul de a exista, trebuie să fim atenţi asupra dublului său sens, dacă vrem să evităm consecinţe logice greşite, pe care altfel ar fi imposibil să le evităm. Iar dacă luăm pe *este* (ἐστὶ) numai în sens ontologic, aşa cum au făcut eleaţii, adică dacă înţelegem prin *este* totdeauna numai *există*, atunci facem imposibile orice predicări sintetice, îmbogăţitoare de cunoştinţe, şi trebuie să ne mulţumim numai cu predicări de identitate, aşa cum au făcut, încă din Antichitate, Antistene şi Stilpon, care nu recunoşteau decât exclusiv judecăţi de identitate, ca: „Omul este om", „Bunul este bun". Dacă *a fi* ar

---

[1] Întrebuinţăm termenul *obiectic* în deosebire de *obiectiv*, spre a evita unele confuzii pe care le poate provoca termenul din urmă. Astfel, se poate spune despre o cunoştinţă că e obiectică, în sensul că se raportează la lumea obiectelor, de unde nu urmează că ea este totodată şi obiectivă, adică valabilă. O cunoştinţă poate fi *obiectică* şi în acelaşi timp *obiectivă*.

avea sensul numai de *a exista*, atunci strict logic consecventă nu este decât atitudinea lui Antistene şi Stilpon, fiindcă despre un subiect unic nu s-ar putea aserta o multiplicitate de predicate diferite, deoarece altfel el ar trebui să fie în acelaşi timp el însuşi şi altceva, unul şi multiplu, simplu şi compus, identic cu el însuşi şi totuşi deosebit de el însuşi. De aceea Platon, care şi el a luptat cu dificultăţile implicate în sensul univoc pe care Parmenide îl dăduse verbului *a fi*, s-a simţit silit să declare că, pentru a salva judecata, trebuie „săvârşit paricidul" de a distruge acest sens univoc, reintroducând în gândire non-existenţa în sensul de altceva, încercând în chipul acesta să asigure cunoştinţei, şi mai precis spus judecăţii, dinamismul şi cu aceasta progresul. Abia cu Aristotel însă, cel de-al doilea sens al lui *a fi* îşi căpătă justa lui recunoaştere, devenind un factor cu funcţie pur logică.

Nu numai raţiuni de natură logică impuneau abandonarea sensului univoc al lui *a fi*, ci şi motive de natură psihologică. Noi gândim de fapt nu numai lucruri reale, existente, ci şi fenomene posibile, imposibile, obiecte pur imaginare sau obiecte ideale, cum sunt cele matematice, care nu au nicăieri o existenţă faptică, absurdităţi logice, care dacă nu există în înţelesul obişnuit, „sunt" totuşi ceva. Ele sunt obiecte de gândire, gândirea se ocupă cu ele şi prin urmare trebuie să li se recunoască şi lor o anumită existenţă. Domeniul gândirii este cu mult mai vast decât acela al existenţei în sensul eleatic.

Ceea ce constituie o vină tot atât de gravă e că eleaţii confundă, cum dovedeşte Bergson, spaţiul parcurs cu actul prin care acest spaţiu este parcurs, poziţiile succesive cu sinteza acestor poziţii — două lucruri esenţial deosebite. E adevărat, spune Bergson, că *spaţiul* dintre două puncte este divizibil la infinit, dar nu şi *mişcarea* care străbate intervalul dintre cele două puncte. „Dacă mişcarea ar fi compusă din părţi ca acelea ale intervalului însuşi, niciodată intervalul nu ar fi străbătut." Însă adevărul e că fiecare din paşii lui Ahile este un act simplu, indivizibil, şi că, după un număr dat de astfel de acte, Ahile va fi depăşit broasca ţestoasă. Iluzia eleaţilor vine de acolo că ei identifică această serie de acte indivizibile şi *sui generis* cu spaţiul omogen care le întovărăşeşte *(sous-tend)*. Cum acest spaţiu poate fi divizat şi recompus după o lege oarecare, ei se cred autorizaţi să reconstituie mişcarea totală a lui Ahile nu cu paşii lui Ahile, ci cu paşii broaştei ţestoase: lui Ahile urmărind broasca ţestoasă, ei îi substituie două broaşte care merg una dupa alta în acelaşi fel, două broaşte care se condamnă să facă acelaşi gen de paşi sau de acte simultane astfel ca să nu se ajungă niciodată. Pentru ce Ahile întrece broasca ţestoasă ? Pentru că fiecare din paşii lui Ahile şi fiecare din paşii broaştei ţestoase sunt indivizibili ca mişcări şi mărimi diferite ca spaţiu: aşa că adunarea nu va întârzia să dea, pentru spaţiul parcurs de Ahile, o lungime superioară sumei spaţiului străbătut de broasca ţestoasă şi a avansului pe care ea îl avea asupra lui. Un fapt despre care Zenon nu ţine seamă când recompune mişcarea lui Achile după aceeaşi lege ca mişcarea broaştei ţestoase, uitând că spaţiul singur se supune unui mod de descompunere şi recompunere arbitrar, şi confundând astfel spaţiul şi mişcarea[1]. Desigur poziţiile succesive ale unui mobil au loc în spaţiu, dar „operaţia prin care el trece de la o poziţie la alta", operaţie care ocupă durată şi care nu are realitate decât pentru un spectator conştient, scapă spaţiului. Noi n-avem deloc a face aici cu un *lucru*, ci

---

[1] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Vingt-deuxième éd., 1924, pp. 85—86.

cu un *progres:* mişcarea, întrucât e trecere de la un punct la altul, este o sinteză mintală, un proces psihic şi prin urmare inextens... Într-un cuvânt, sunt două elemente de distins în mişcare, spaţiul şi actul prin care se parcurge, poziţiile succesive şi sinteza acestor poziţii. Primul din aceste elemente este o cantitate omogenă; al doilea n-are realitate decât în conştiinţa noastră; e, cum vreţi, o calitate sau o intensitate. Dar aici se produce un fenomen de endosmoză, un amestec între senzaţia pur intensivă de mobilitate şi reprezentarea extensivă de spaţiu străbătut. Pe de o parte, în adevăr, noi atribuim mişcării divizibilitatea însăşi a spaţiului pe care ea îl străbate, uitând că se poate divide un lucru, dar nu un act; şi pe de altă parte, noi ne obişnuim să proiectăm acest act însuşi în spaţiu, să-l aplicăm de-a lungul liniei pe care mobilul o străbate, într-un cuvânt, să-l solidificăm: ca şi când această localizare a unui *progres* în spaţiu nu ar fi totuna cu a afirma că, chiar în afară de conştiinţă, trecutul coexistă cu prezentul[1]. Să deosebim prin urmare, după Bergson, mişcarea de spaţiu, progresul de lucru, actul prin care un spaţiu este parcurs de spaţiul însuşi parcurs, poziţiile succesive de sinteza acestor poziţii, şi ne vom convinge că argumentele eleaţilor nu sunt în realitate decât simple sofisme.

Curios este că eleaţii, care au ştiut să releve cu multă pătrundere alegaţiile contradictorii ale simţurilor şi incapacitatea lor de a duce la adevăr, nu s-au ocupat cu posibilitatea erorii rezultată din gândire. E curios, fiindcă aşa cum e un fapt că simţurile se contrazic între ele, la fel e un fapt că se contrazice şi gândirea. De ce nu gândim toţi la fel asupra aceloraşi probleme? De ce, urmărind cu tenacitate descoperirea adevărului şi silind gândirea la cele mai mari eforturi, ajungem totuşi la eroare? Cum e posibilă eroarea, deşi vrem adevărul? Iată o chestiune foarte importantă, pe care Parmenide nu şi-a pus-o şi pe care ar fi trebuit să şi-o pună, fiindcă stă în strânsă legătură nu numai cu simţurile, dar şi cu gândirea.

Totuşi, dogmatismul logic al eleaţilor a adus servicii dintre cele mai mari dezvoltării cugetării filosofice. El a atras atenţia asupra rolului esenţial pe care-l joacă gândirea în actul cunoaşterii şi asupra principiilor logice. Rolul principiului identităţii şi în special acela al principiului contradicţiei a fost pentru prima oară relevat cu precizie şi evidenţă. De asemenea câteva noţiuni fundamentale, ca noţiunile de unitate, continuitate, substanţialitate, au dobândit prin ei o determinare logică, fiind introduse de ei în reflexia filosofică. „Eleaţii i-au ascuţit omenirii conştiinţa logică şi au ajutat la recunoaşterea ideii că fiecărei investigaţii empirice speciale trebuie să-i preceadă o cercetare epistemocritică *(erkenntniskritische Untersuchung)* a principiilor şi fundamentelor, care pune la îndemână investigaţiei criteriile şi metodele"[2]. Nu trebuie să uităm că o şcoală filosofică contemporană, cea de la Marburg, îl revendică pe Parmenide ca pe primul său înaintaş şi că argumentele lui Zenon l-au preocupat într-o mare măsură pe Bergson, determinându-l să adâncească şi să-şi precizeze propria teorie despre mişcare şi cu aceasta concepţia metafizică.

---

[1] *Ibid.*, pp. 84—85.

[2] W. Kinkel, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1906, p. 170.

BIBLIOGRAFIE

Eugen Kühnemann, *Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*, 1899.

Eduard Zeller, *Die Geschichte der griechischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I*, 1. Siebente Aufl., 1923.

Theodor Gomperz, *Griechische Denker, Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Vierte Aufl., 1922.

Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums*, Zwölfte Aufl., 1926.

W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Neunte und zehnte Aufl., 1921.

Wilhelm Nestle, *Die Vorsokratiker*, Zweite Aufl., 1922.

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Fünfte Aufl., Erster Band, 1934.

Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1932.

F. C. S. Schiller, *Études sur l'humanisme*, 1909.

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1924.

V. Brochard, *Essais de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1907.

Alexander Koyré, *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen*, în „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Fünfter Band, 1922.

SCEPTICISMUL

Că simţurile ne înşală uneori e un fapt pe care îl constată şi conştiinţa naivă; că simţurile nu ne dau cunoştinţe adecvate despre lucruri e de asemenea un fapt asupra căruia gândirea filosofică, încă de la începuturile ei, nu mai avea îndoială. De aceea s-a căutat cu atâta ardoare şi s-a acceptat cu atâta încredere un alt mijloc de cunoaştere, care să meargă de-a dreptul la ţintă — şi acesta a fost găsit în gândire. Dacă se tăgăduia simţurilor orice eficienţă cognitivă, cu atât mai mult se acorda gândirii o putere totală de a pătrunde şi de a stăpâni lucrurile. Nu trebuie să credem însă că a fost nevoie de o prea lungă trecere de timp pentru ca şi gândirea să fie pusă sub bănuială, ca şi ei să i se tăgăduiască orice valoare de cunoaştere. Am putea spune că motivele de reacţie faţă de gândire deveneau tot mai multe şi ajungeau tot mai puternice pe măsură ce şi încrederea în ea devenea tot mai dogmatică. Şi astfel am avut încă din Antichitate apariţia acelei tendinţe epistemologice care se îndoia de posibilitatea cunoştinţei, fie că era vorba de cunoştinţa perceptivă, fie că era vorba de cunoştinţa raţională, şi care preconiza, ca singura atitudine consecventă, suspendarea oricărei judecăţi. E direcţia sceptică. Această direcţie epistemologică îşi întemeiază atitudinea îndeosebi pe patru lucruri: pe contrazicerea simţurilor între ele, pe contrazicerea gândirii cu ea însăşi, pe contrazicerea dintre simţuri şi gândire şi pe indemonstrabilitatea oricărei judecăţi. Ea face din îndoială nu un mijloc, ci un scop, deliberează continuu şi socoteşte că niciodată nu se poate găsi un temei pentru a ne da asentimentul sau aprobarea vreuneia din asertiuni şi că singurul bun cu adevărat demn de urmărit şi de realizat este liniştea sufletească (ἀταραξία), pe care o dobândim tocmai prin aceea că exercităm oprirea aprobării (ἐποχή).

Dar să vedem mai îndeaproape ce îndeamnă pe sceptici să se îndoiască de posibilitatea cunoştinţei, căci dacă se îndoiesc, nu se îndoiesc fiindcă vor să se îndoiască, fiindcă aşa le trece lor prin minte, ci fiindcă se simt determinaţi, cred că au anumite temeiuri care-i fac să se îndoiască. Temeiurile acestea, care în greceşte poartă mai frecvent numele de τρόποι (mai rar pe acela de τόποι sau λόγοι), iar în latineşte poartă numele de *modi* (Cicero le mai numeşte şi *loci communes*), variază, se înţelege, după gânditorii sceptici mai de seamă: după unii sunt mai multe, după alţii mai puţine. Nu interesează însă numărul

lor exact, ci interesează înainte de toate valoarea lor și obiectivul pe care-l vizează. Să le luăm pe rând, ca să vedem în ce constau ele.

Viețuitoarele, spun scepticii, nu se nasc toate în același fel și nu toate au corpul constituit din aceleași părți. Dacă ținem seama de felul nașterii, constatăm că oamenii, de pildă, se nasc vii, păsările se nasc din ouă, broaștele se nasc din mocirlă, țânțarii din apă stătută, viermii și viermișorii din verdețuri și fructe etc. De asemenea, dacă dăm atenție părților din care se compun corpurile lor, observăm că acestea variază: caprele și pisicile, de pildă, au pupila ochiului lunguiață și îngustă; unele viețuitoare au ochii mai bulbucați și ieșiți în afară, altele dați mai înăuntru și cu o suprafață mai plană; unele au o lumină vie în ochi, încât aceștia li se văd noaptea ca două scântei; unele au ochii roșii, altele galbeni, altele albi. Ținând seama de toate aceste deosebiri, este probabil că și imaginile lor vizuale despre lucruri sunt deosebite de ale noastre și între ele. Noi știm doar de la noi înșine că atunci când apăsăm ceva mai tare la colțurile ochilor noștri și privim lucrurile cu ochii astfel apăsați, avem imagini lunguiețe despre lucruri; că atunci când suntem bolnavi de gălbinare, vedem obiectele în galben. Știm iarăși că oglinzile redau chipurile lucrurilor potrivit formei pe care acestea o au: cele concave arată lucrurile mai mari, mai lunguiețe și mai înguste; cele convexe le arată mai mici și mai îndesate; alte oglinzi arată lucrurile nu în poziția lor reală, ci răsturnate. La fel va fi și cu viețuitoarele: formele ochilor lor, cât și culorile din ei variind, vor varia și imaginile lor despre lucruri. — Cu celelalte simțuri, așijderea. Știm că nu toate viețuitoarele au corpul acoperit în același fel: unele sunt acoperite cu crustă, altele cu solzi; unele cu păr, altele cu pene, altele, în sfârșit, cu piele, și e ușor de presupus că, în consecință, și senzațiile lor tactile se vor deosebi. Știm apoi că organul auzului nu este la fel construit la toate viețuitoarele și știm din experiență că, dacă ne astupăm urechile, auzim mai slab, dacă punem mâna pâlnie, ca să captăm mai multe sunete, auzim mai bine. De unde se poate conchide că, dată fiind această deosebire la organul auzului, și senzațiile auditive e probabil să difere după diferitele specii de viețuitoare. — Probabil că și în ceea ce privește mirosul și gustul, lucrurile stau la fel. Știm cu toții că atunci când suntem răciți și avem guturai, nu mai putem mirosi deloc sau mirosim foarte slab; și putem observa, de asemenea, că la multe specii de viețuitoare umiditatea și mucozitatea lor nazală diferă; mai putem observa apoi că, în vreme ce parfumul este plăcut oamenilor, el este evitat de scarabei și de albine; că porcii se scaldă cu mai multă plăcere în apa murdară, rău mirositoare, decât în apa curată, inodoră. Dacă luăm simțul gustului, aceleași deosebiri. Mai întâi, nouă înșine, aceleași însușiri gustative ne apar diferit, după cum avem limba aspră, uscată sau umedă. Astfel, când avem friguri, tot ceea ce gustăm ni se pare amar. Se poate observa însă că organul gustativ variază, atât ca umiditate cât și ca structură, după diferitele specii de viețuitoare. Și se mai poate observa, de asemenea, că speciile diferite de viețuitoare se comportă diferit față de diferitele substanțe cu însușiri gustative. Astfel, unele animale se hrănesc cu iarbă, altele cu grăunțe sau cu lapte; unele cu carne, și anume unele cu carne crudă, iar altele cu carne preparată; unora le place apa de mare și le este binefăcătoare, ca, bunăoară, peștilor, altora, ca oamenilor, le este neplăcută și de-a dreptul vătămătoare. Dar, spune Sextus Empiricus, „dacă aceleași lucruri unora le sunt neplăcute, altora plăcute, iar plăcutul și neplăcutul stau în senzație, atunci imaginile ființelor despre lucrurile din afară sunt deosebite. Și dacă aceleași lucruri apar neasemănătoare din pricina deosebirii ființelor,

atunci vom putea spune ce fel vedem noi lucrurile extern, dar ce fel sunt ele în esența lor, despre aceasta ne vom reține aprobarea"[1].

Nu numai feluritele specii de viețuitoare se deosebesc între ele, ci chiar oamenii înșiși, și anume se deosebesc atât prin forma lor exterioară, cât și prin dispozițiile lor organice. Nu toate popoarele, în adevăr, manifestă interes și au plăcere față de aceleași lucruri. Sunt indivizi care beau cucută fără să simtă nici cel mai mic rău; sau mănâncă scorpioni și șerpi fără să sufere nimic; indivizi care, stând la soare, simt că le e frig sau, stând la umbră, simt că le e cald; care, ca împăratul Tiberiu, văd în întuneric, sau ca alții, care sunt convinși că sunt însoțiți continuu de chipul cuiva. Dacă deci aceleași lucruri sunt dorite de unii și ocolite de alții, dacă unora le face bine și altora le face rău, înseamnă că deosebirile se află nu în lucruri, ci în oameni, căci dacă deosebirile ar fi în lucruri și nu în oameni, atunci toți oamenii ar reacționa în același fel la excitațiile lucrurilor. Dar dacă aceleași lucruri provoacă la oameni reacții diferite, atunci una din două: sau credem cele ce ne spun toți oamenii, și în cazul acesta ajungem să admitem aserțiuni contradictorii, sau credem numai pe unii din ei, și în cazul acesta se pune întrebarea: de ce să credem pe unii mai curând decât pe alții? Concluzia logică a acestei alternative nu poate fi decât aceea a suspendării judecății, a reținerii oricărei aprobări.

Ceva mai mult încă: simțurile aceleiași persoane nu sunt de acord unele cu altele, ci adesea se contrazic. Astfel, tablourile pictate par, din punct de vedere vizual, că au reliefuri și adâncimi, iar dacă le pipăim, ele se prezintă cu o suprafață netedă; parfumul este plăcut la miros, dar neplăcut la gust; mierea ne face plăcere când o punem pe limbă, dar ne displace când o vedem. Din această cauză putem spune numai cum ne apar nouă lucrurile, nu putem însă spune cum sunt în ele însele. Fiecare lucru apare simțurilor noastre ca având mai multe însușiri; că el are în esență toate aceste însușiri, că are mai multe sau că are numai una, nu se poate spune. Nu este exclus ca mărul, bunăoară, să aibă o singură calitate, dar această calitate să fie percepută în diferite feluri, după natura organelor de percepție, așa cum, de pildă, același suflu al muzicantului se modifică în diferite chipuri, după cum intră în flaut sau în fluier; sau cum se modifică chiar când intră în același instrument, dând tonuri variate. Lucrurile ar putea avea însă în realitate mai multe însușiri decât acelea pe care le percepem de fapt și, ca să ne convingem de aceasta, să facem ipoteza următoare: anume să presupunem că am fi lipsiți de simțul văzului și de cel al auzului. Ce convingere ne-am face în acest caz despre realitate? Ne-am face convingerea că nu există lucruri vizibile și audibile. Nu este deci exclus ca lucrurile să aibă mai multe însușiri decât acelea pe care le percepem, însă însușiri pentru care noi să nu posedăm simțurile respective.

Dar și împrejurările în care ne aflăm îndeamnă la ἐποχή. Căci nu este indiferent pentru cunoașterea lucrurilor faptul că suntem în stare normală sau anormală, de veghe sau de somn, că avem o vârstă sau alta, că suntem flămânzi sau sătui, treji sau beți, fricoși sau temerari, mâhniți sau veseli, că iubim sau că urâm. În adevăr, celor sănătoși mierea le pare dulce, celor bolnavi de gălbinare însă ea le pare amară; posedații sau „inspirații de zei" sunt convinși că aud și stau de vorbă cu demoni sau cu divinități, pe când ceilalți oameni nu simt

---

[1] Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, trad. Ștefan Zeletin, 1923, pp. 28—29. De altfel cea mai mare parte din expunerea acestui capitol se bazează pe Sextus Empiricus.

așa ceva. Iar dacă s-ar invoca faptul că anormalii au imagini inadecvate din pricina unor anumite lichide din corpul lor, s-ar putea răspunde că lichide amestecate în corpul lor au și normalii; că dacă lichidele fac să le apară celor anormali lucrurile altfel de cum sunt, la fel lichidele pe care le au normalii fac ca lucrurile să le apară altfel de cum sunt. Și nu avem vreun temei de a crede ceea ce spun normalii și a nu-i crede pe anormali, căci așa cum „normalii se află față de normali în stare naturală, însă în stare nenaturală față de cei anormali, tot așa anormalii se află în stare nenaturală față de normali, dar în stare naturală față de anormali". Dar dacă și anormalii sunt în diferite raporturi în stare naturală, nu le putem refuza crezarea. Imaginile sunt în funcție însă și de starea de veghe sau de somn: percepem lucrurile în starea de veghe pe care în starea de somn nu le vedem. — Și vârsta influențează modul nostru de a percepe. Aceeași culoare bătrânii o găsesc palidă, iar tinerii vie; același sunet pentru bătrâni este slab, pentru tineri este puternic; același aer celor dintâi le pare rece, celor din urmă cald. Faptul că ne aflăm în mișcare sau stând pe loc, înrâurește percepțiile noastre: același lucru în mișcare, ne pare că stă pe loc când stăm și noi pe loc, și ne pare că se mișcă și el atunci când ne mișcăm noi: cazul pomilor de pe țărm, care par că se mișcă atunci când noi plutim cu corabia pe apă. — Celor care iubesc, lucrurile urâte le par frumoase; iar celor care urăsc, lucrurile frumoase le par urâte. Când suntem flămânzi, mâncăm cu poftă și nesaț o mâncare, de la care ne întoarcem disprețuitori ochii când suntem sătui. Găsim bun un lucru când suntem treji și, din contră, îl găsim rău, dacă suntem în stare de ebrietate. Același lucru inspiră teamă și groază celui fricos, în vreme pe pe un îndrăzneț îl lasă indiferent. Starea de tristețe sau de bucurie face ca aceleași lucruri celor triști să le pară supărătoare, iar celor veseli plăcute.

Pozițiile, distanțele și locurile unde se află lucrurile își exercită efectele asupra percepțiilor, făcând ca aceleași lucruri să fie percepute deosebit. Pozițiile: gâturile porumbeilor își variază culorile după poziția în care sunt ținute. Distanțele: un turn văzut de departe pare rotund, iar de aproape pare pătrat; o corabie văzută de departe în largul mării pare mică și în nemișcare, văzută însă de la o distanță mai mică pare mare și în mișcare. Locurile: același baston băgat cu un capăt în apă pare frânt, dar scos afară el pare drept; aceeași lampă la întuneric pare să aibă o lumină puternică, iar la lumina soarelui pare să aibă o lumină foarte slabă.

Cantitățile și compozițiile, adică felul cum sunt legate între ele părțile componente ale lucrurilor, sunt de asemenea piedici de netrecut în calea cunoașterii în sine a lucrurilor. Mâncarea în cantități potrivite e indispensabilă și face bine corpului; luată însă în cantități mari, primejduiește sănătatea corpului prin indigestii și vărsături. La fel cu vinul: dacă-l bem cu măsură, ne întărește organismul, dar dacă-l bem în cantități mari, ni-l ruinează. Cornul de capră este negru în starea lui naturală, transformat însă în rozătură el pare alb; din contră, pilitura de argint este neagră, pe când argintul înainte de a fi pilit este alb; boabele de nisip, când sunt puține și izolate, par aspre la pipăit, iar când sunt în grămadă ele par moi.

Relația este și ea un trop, determinat de îndoială. Toate lucrurile se află în relație. În relație atât față de cel ce le percepe sau le gândește, cât și unele față de altele. Ca atare, noi le vom cunoaște așa cum ne par nouă că stau în relație, dar nu cum sunt ele în ele însele. Dacă se presupune că sunt lucruri relative și lucruri absolute, adică lucruri care stau în

relație și lucruri care nu stau în relație, atunci se naște întrebarea: se deosebesc lucrurile absolute de cele relative? Numai în două feluri se poate răspunde la această întrebare. Sau lucrurile absolute nu se deosebesc de cele relative, de unde urmează că și ele stau în relație, sau ele se deosebesc, și în acest caz înseamnă că ele stau în relație, fiindcă un lucru nu se deosebește de un altul decât dacă stă în relație cu el. Dacă cineva ar tăgădui că toate lucrurile au relație, tăgada lui ar fi și ea relativă, fiindcă el nu ar spune-o în mod absolut, ci din acel punct de vedere opus scepticului. Dar dacă toate lucrurile ne apar ca stând în relație, înseamnă că noi nu le putem cunoaște cum sunt în esența lor și deci trebuie să exercităm ἐποχή asupra esenței lor.

Gradul de frecvență al întâmplărilor, adică faptul că ele apar mai des sau mai rar, e încă un motiv de a ne opri aprobarea. Fenomenele ce se întâmplă rar, cum este cazul cu apariția unei comete, ne pun într-o mare uimire, și ne fac să le interpretăm ca semne ale divinității, în timp ce fenomenele obișnuite, cum este soarele, care are o mare putere de luminare și aruncă dintr-o dată lumină asupra tuturor lucrurilor sau le cufundă tot așa de bine în întuneric, nu ne pun pe gânduri. Un cutremur de pământ îngrozește pe cel care-l simte pentru prima oară, dar lasă indiferenți pe cei care l-au simțit de mai multe ori. Așijderea cu lucrurile rare. Apa, dacă ar fi în cantități mai mici, ne-ar părea mai de preț decât toate lucrurile pe care le socotim prețioase, iar aurul, dacă ar fi în cantități mari, ca pietrele, n-ar mai fi socotit prețios și n-ar mai fi atât de căutat.

Concepțiile despre viață, obiceiurile, legile, credințele mitice și părerile dogmatice, prin faptul că se contrazic între ele, constituie încă un mod de reținere a judecății. Concepția lui Diogene stă în contrazicere cu aceea a lui Aristip, și tot așa concepția lacedemonienilor cu a italienilor. Unele popoare își tatuează copiii, altele nu. După legile romane, copiii care renunță la averea părintească nu plătesc datoriile tatălui, pe când după legile rodiene trebuie să le plătească în orice caz. Credințele mitice se contrazic, de asemenea, căci după unele tatăl zeilor este Iupiter, după altele Okeanos. În sfârșit, după unele păreri dogmatice există un singur element, după altele este un număr infinit de elemente; după unele că sufletul este muritor, după altele că el este nemuritor; după unele că în lume guvernează providența, pe când, după altele, hazardul. Nu numai concepțiile se opun concepțiilor, obiceiurile obiceiurilor, legile legilor, credințele mitice credințelor mitice și părerile dogmatice părerilor dogmatice, dar și fiecare din aceste categorii se opune altei categorii. Concepțiile se opun obiceiurilor și legilor, cum e adulterul, care la romani este oprit prin lege, iar la mesageți este transmis prin obicei. La fel și cu celelalte categorii.

În afară de acești zece *tropi*, socotiți în genere ca alcătuind fundamentul scepticismului și pe care am căutat să-i redăm cât mai fidel, școala lui Agripa a mai introdus încă cinci: al contrazicerii, al ducerii la nesfârșit, al relației, al ipoteticului și al cercului vicios, tropi care, cum arată Sextus Empiricus, stau în strânsă legătură unii cu alții. Tropul contrazicerii, știm ce susține: că simțurile se contrazic între ele, că se contrazice și gândirea, că se contrazic și simțurile cu gândirea și că prin urmare nu putem avea o cunoștință adecvată. După tropul mersului la nesfârșit, orice întemeiere a unei chestiuni are nevoie de o altă întemeiere, și aceasta iarăși de o alta și tot așa mai departe la infinit. Pentru a evita acest mers la infinit, unii filosofi, dogmatici se înțelege, acceptă ceva ca valabil fără să-l mai demonstreze, întemeindu-și pe ideea, pe care și-au concedat-o singuri, toată argumen-

tarea. Acest procedeu de demonstrare este însă șubred și nu poate sprijini cunoștința. „Căci dacă cel ce face o ipoteză merită crezare, noi — presupunând întotdeauna contrariul — nu vom fi mai puțin vrednici de crezare. Și dacă presupunem un adevăr, autorul ipotezei îl face suspect, luându-l prin ipoteză, nu cu demonstrare; dacă însă e eroare, va fi șubredă baza celor clădite pe ea. Și dacă facerea unei ipoteze e de vreun folos pentru confirmare, atunci autorul ei să presupună însuși lucrul cercetat și nu altceva, prin care să se dovedească lucrul în discuție. Dacă însă e absurd a admite lucrul cercetat prin ipoteză, va fi tot atât de absurd și a presupune un principiu general"[1]. Tropul cercului vicios se prezintă în chipul următor. Să presupunem că avem o contradicție de înlăturat. Ca s-o înlăturăm, avem două căi: datele simțurilor și datele gândirii. Dacă alegem calea simțurilor spre a rezolva contradicția, se ridică o dificultate pe care n-o putem evita; anume, cum toate datele simțurilor sunt supuse îndoielii, datele noi sensibile invocate vor avea nevoie de noi date spre a fi întemeiate și acestea de alte date și așa mai departe la infinit. Nici în cazul când alegem calea cealaltă, ca datele simțurilor să fie examinate și dovedite de datele gândirii, nu putem evita dificultatea. De ce? Din cauză că și datele gândirii se contrazic între ele și au și ele nevoie prin urmare să fie examinate și întemeiate. Dar dacă vor fi examinate și întemeiate de alte date ale gândirii, atunci și acestea vor trebui la rândul lor să fie întemeiate de altele și astfel la infinit. Iar dacă vor fi întemeiate de datele simțurilor, avem cercul vicios, căci pentru întemeierea datelor simțurilor am recurs la datele gândirii, iar pentru întemeierea datelor gândirii am recurs la datele simțurilor. De tropul relației nu este nevoie să ne mai ocupăm, întrucât l-am văzut mai sus în ce constă.

Astfel, nici percepțiile, nici gândirea, nici cunoștința perceptivă, nici cea intelectivă nu sunt în stare, după cugetarea sceptică, să sesizeze esența lucrurilor. Percepțiile înșală și se contrazic; de asemenea cunoștința obținută prin judecată înșală, fiindcă se contrazice și nu poate să fie întemeiată, decât căzând în eroarea cercului vicios. Dar nici procedeul de cunoaștere deductiv silogistic nu ne poate furniza vreo cunoștință. Astfel, celebrele sorite din Antichitate au fost utilizate pentru a arăta insuficiența rațiunii, prin aceea că nu se poate indica exact când un obiect devine altul, când o stare se schimbă în alta, cum, de pildă, nu putem spune cu care grăunte adăugat, mai multe grăunțe devin o grămadă, cu ce sumă dobândită, din sărac un om devine bogat. Silogismul însuși ne duce la absurdități și ne convinge astfel de ineficacitatea rațiunii, cum ne-o arată silogismul următor:

Dacă tu spui că minți, și spui adevărul, tu minți;
Dar tu spui că minți și spui adevărul;
Deci tu minți,

pe care scepticii l-au întrebuințat ca să arate că principiul după care orice înlănțuire de idei este sau adevărată sau falsă e nevalabil. „Căci dacă e socotit valabil, atunci rezultă afirmația absurdă că cineva în același timp spune adevărul și minte; dacă e declarat însă fals, atunci întreaga artă silogistică ajunge fără valoare, fiindcă ea are loc totdeauna și pretutindeni în această formă"[2].

---

[1] Sextus Empiricus, *ibid.*, p. 59.

[2] Alb. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptikismus*, 1905, p. 56.

Împotriva silogismului a mai fost aruncată însă și învinuirea de *petitio principii*. Silogismul, s-a spus, nu dovedește nimic, fiindcă nu înseamnă a afla ceva nou despre un anumit individ când se afirmă despre el, pe cale silogistică, că este muritor, și se crede că această concluzie este scoasă din premisa majoră: „Toți oamenii sunt muritori". Căci noi n-am fi putut face afirmația: „Toți oamenii sunt muritori" dacă am fi avut vreo umbră de îndoială asupra însușirii de a fi muritor a individului, a cărui mortalitate vrem s-o dovedim silogistic. Noi presupunem mortalitatea individului când afirmăm: „Toți oamenii sunt muritori", așa încât nu poate fi vorba de dovedirea concluziei prin premise, de dobândirea unui adevăr nou.

Tot așa de puțin valabil ca raționamentul silogistic este raționamentul inductiv. Căci a conchide de la câteva cazuri la toate cazurile similare înseamnă a obține o cunoștință care nu are o bază suficientă, o cunoștință fără valoare. Să presupunem că pornim de la observarea unui anumit număr de cazuri, pentru a conchide că o anumită categorie de ființe posedă anumite însușiri. Dacă n-am observat toate cazurile, de unde știm că însușirile stabilite convin în adevăr întregii specii? Că nu pot apărea ființe cu alte caractere decât cele stabilite de noi? Iar a pretinde să ținem seamă de toate cazurile înseamnă a încerca ceva imposibil, „căci cazurile particulare sunt în număr infinit". O idee pe care o vom întâlni, în pragul timpurilor moderne, la un om de știință ca Galilei, care nu era deloc sceptic și care spunea: „Prin simpla inducțiune nu se poate obține o cunoștință de preț. Dacă raționamentul inductiv trebuie să enumere toate cazurile particulare, el este imposibil, acolo unde particularul se repetă infinit de des, și inutil, acolo unde e posibil"[1].

De asemenea, definițiile de care investigarea științifică nu se poate dispensa nu sunt, după sceptici, posibile. Mai întâi, nu poate fi definit decât ceea ce este cunoscut. De pildă, numai dacă știm mai dinainte că omul este rațional și muritor, putem defini omul ca pe o ființă rațională și muritoare. Dar dacă este cunoscut, nu mai e deloc nevoie să fie definit. Definiția în acest caz nu aduce nimic nou. Iar ceea ce este necunoscut, nu poate fi definit, tocmai fiindcă este necunoscut. Și, apoi, a încerca să definești totul înseamnă a merge din definiție în definiție și a cădea în *regressus ad infinitum*[2].

Atacurile sceptice au fost îndreptate însă și împotriva a două noțiuni, care sunt noțiuni de bază în cunoașterea fenomenelor naturii: noțiunea de cauzalitate și aceea de mișcare. Împotriva determinării cauzale, argumentarea are loc în chipul următor. Să presupunem, spun scepticii, că ar exista o determinare cauzală. Ce ar însemna aceasta? Că ceva poate da naștere, din el însuși, la altceva. Să admitem această ipoteză și să vedem la ce concluzii putem ajunge cu ea. Dar mai întâi să stabilim că problema cauzalității nu comportă decât următoarele conjecturi: că ceva corporal cauzează ceva corporal; că ceva incorporal, cauzează ceva incorporal; că ceva corporal cauzează ceva incorporal sau viceversa, că ceva incorporal cauzează ceva corporal. Să luăm prima conjectură, anume că ceva corporal produce ceva corporal. Pentru ca ceva corporal să producă tot ceva corporal, n-ar putea-o face decât în două moduri: sau singur, sau împreună cu altul. Singur însă este imposibil să producă altceva decât pe el însuși. Dar nici cu un alt corporal împreună n-ar

---

[1] Alois Riehl, *Philosophische Studien*, 1925, p. 256.

[2] Vd. și V. Brochard, *op cit.*, p. 348.

putea să producă un al treilea corporal, căci în cazul acesta ar însemna ca unul să devină doi sau unul și un altul să producă pe al treilea, ceea ce nu se poate, fiindcă e absurd ca din unul sau din doi să devină o multiplicitate infinită. Aceleași temeiuri sunt valabile și când e vorba de incorporal, cu dificultatea în plus că orice incorporal este ceva intangibil și că deci nu poate nici să exercite, nici să suporte influențe. Să vedem dacă a treia conjectură, ca un corporal să producă un incorporal sau un incorporal un corporal, este posibilă. Pentru ca un corporal să producă un incorporal, și viceversa, ar trebui ca fiecare să conțină esențialitatea celuilalt, ceea ce nu e cazul; și apoi chiar dacă ar fi cazul, un corporal n-ar putea să producă un incorporal, și viceversa, fiindcă, dacă l-ar produce, ar însemna că el exista dinainte și n-avea prin urmare nevoie să-l producă.

Nu există demonstrare, susțin scepticii, căci judecățile care ajută la demonstrare au nevoie să fie și ele demonstrate, și tot așa mai departe la infinit. E instructiv, fiindcă ne ajută să înțelegem mai bine perspicacitatea și utilitatea gânditorilor din acea vreme, să redăm o discuție, pe care o împrumutăm de la R. Richter, în legătură cu această problemă. „Scepticii tăgăduiau posibilitatea de a cunoaște adevărul prin demonstrare; nu există demonstrare care să demonstreze în adevăr ceva. Acest lucru ei au căutat însă să-l demonstreze pe toate căile posibile. De această inconsecvență s-au folosit dogmaticii timpului, conchizând: dacă există o demonstrare (așa cum susținem noi), atunci există o demonstrare. Dacă nu există demonstrare (cum susțin scepticii), atunci există demonstrare. (Căci doar ei înșiși demonstrează că n-ar exista demonstrare.) Dar, sau există demonstrare sau nu există. În ambele cazuri însă există o demonstrare. Deci — există o demonstrare. Stai! strigă scepticul; silogismul tău e fals. Când tu admiți: dacă există o demonstrare, atunci există o demonstrare, nu ți-e permis să admiți mai departe: dacă nu există demonstrare, există o demonstrare. Căci altfel, din premise contradictorii ar urma concluzii identice, ceea ce contrazice regulile logice. Dacă însă dogmaticii îl strâng pe sceptic mai rău în chingi, punându-i această replică sub lupa critică, scepticul, după câteva răspunsuri ușoare (demonstrația: că nu există demonstrație, este singura excepție la regula: că nu există demonstrație), își execută strălucit adversarul: Ce vreți voi, la drept vorbind: *Voi* ați arătat numai că, pentru demonstrare, se pot aduce și temeiuri serioase, iar *noi* că se poate vorbi cu temeiuri contra. Noi nu suntem atât de dogmatici încât să susținem că temeiurile noastre ar fi adevărate. Nu există adevăr! Dacă deci temei și contra-temei stau față în față în tema demonstrabilității, atunci noi am obținut ceea ce vrem: aceeași tărie a tezelor, isostenia, și epohea, care decurge în mod necesar din ea“[1].

Rezultatele pe care le obțin scepticii cu ajutorul îndoielii sunt: liniștea sufletească (ἀταραξία), calmul sufletesc (ἀπάνεια), indiferența (ἀδιαφορία), care duc la fericire (εὐδαιμονία). Principiul sceptic universal e al isosteniei, adică al „afirmației că fiecărei teze asupra naturii lucrurilor i se poate opune o antiteză la fel de puternică, adică la fel de bine întemeiată“. Un principiu pe care R. Richter îl caracterizează ca monumental și despre care spune că scepticii l-au executat cu îndrăzneală și l-au aplicat cu o simplă măreție. „Ei au pus în adevăr *totul* în contradicție: senzualul față de senzual, noționalul față de noțional și noționalul față de senzual. Orice jumătate de măsură este străină scepticismului antic.

[1] R. Richter, *Der Skeptikismus in der Philosophie*. Erster Band, 1904, pp. 78—79.

Judecăţi ca: mierea este dulce — mierea este amară, vâsla este frântă — vâsla este dreaptă, există determinare cauzală — nu există determinare cauzală, există zei — nu există zei, zăpada este neagră — zăpada este albă, erau exemple de isostenie"[1]. Ei au făcut uz de principiul isosteniei cu o rară consecvenţă şi adeseori cu adevărată virtuozitate.

După ce am cunoscut ideile fundamentale ale scepticismului, să vedem acum dacă ele rezistă unui examen critic.

„Nu există nici o cunoştinţă valabilă despre lucruri şi nu este principial posibilă o asemenea cunoştinţă", iată cele două idei fundamentale sau, dacă vreţi, iată ideea fundamentală a scepticismului. Dacă e vorba să ţinem seama de formele extreme ale scepticismului, adică, pe de o parte, de acel „dogmatism negativ", care tăgăduieşte categoric posibilitatea oricărei cunoştinţe şi aduce dovezi peste dovezi întru aceasta, iar, pe de altă parte, de forma mai atenuată şi mai consecventă cu ea însuşi, de scepticismul probabilist, care nu susţine nimic categoric, ci orice aserţiune o exprimă în judecăţi problematice, cum se prezintă lucrurile?

Scepticismul sau dogmatismul negativ neagă posibilitatea cunoştinţei, nerecunoscând valabilitatea nici unui principiu logic şi punând sub bănuială orice criteriu al veracităţii. Şi totuşi, în chiar momentul când scepticul dogmatic este ferm convins că a dizolvat cunoştinţa, în acelaşi moment el o recunoaşte. Căci ce este aserţiunea pe care o face, că nu e posibilă nici o cunoştinţă, decât tot o cunoştinţă? Căror principii se supune el apoi în argumentarea pe care o face şi în înlănţuirea ideilor pe care le apără dacă nu aceloraşi principii logice, cărora li s-au supus şi acei care apără posibilitatea cunoştinţei? Cum a deosebit el, în sfârşit, probele pe care le-a socotit valabile de cele pe care le-a socotit ineficace pentru combaterea teoriilor adverse, dacă nu pe baza unui criteriu?

Dacă luăm cealaltă formă sceptică, pe cea probabilistă, lucrurile nu stau mai bine. După scepticismul probabilist, scepticul se fereşte de a face vreo aserţiune categorică; el se menţine la aserţiuni ca: „se poate să fie aşa", „se poate să nu fie aşa", termenii „poate", „cu putinţă" „posibil", „probabil" nelipsind din nici o judecată pe care o face. Privite mai îndeaproape, aserţiunile acestei direcţii nu sunt, la drept vorbind judecăţi, fiindcă ele se află „dincoace" de adevăr şi eroare, deoarece nu au fost împinse până la treapta logică de unde judecăţile încep să devină teoretic diferenţe, adică să întrunească atributul veracităţii şi al falsităţii. Apreciat strict logic, acest scepticism nu este o *teorie*, fiindcă o teorie este constituită din semnificările unor judecăţi asertorice şi apodictice. Şi, nefiind o teorie, nici nu poate fi combătut, căci combătut nu poate fi decât ceea ce, într-un fel sau altul, este asertat cu un anumit grad de certitudine, care atrage după sine veracitatea sau falsitatea.

„O *tăgăduire* necondiţionată *a oricărui adevăr*, spune Lotze, nu poate include niciodată această părere finală a scepticismului, căci nu numai dezlegarea îndoielii, ci îndoiala însăşi este posibilă numai cu presupunerea vreunui adevăr recunoscut. Cine speră într-o ieşire din labirintul scepticismului la vreo cunoştinţă, concede el însuşi aceasta, căci nu poate găsi acest drum decât printr-o cercetare; orice cercetare este însă posibilă numai dacă presupunem principii formale ale judecăţii, după care o legătură de idei poate fi deosebită ca justă de o alta ca falsă sau de o a treia ca îndoielnică. Şi iarăşi, cine tăgăduieşte

---

[1] R. Richter, *op. cit.*, p. 122.

acea ieșire, tăgăduind recunoaște însuși ceea ce neagă. Când scepticismul antic susținea că nu există nici un adevăr, și dacă ar exista unul, el n-ar fi cognoscibil, în sfârșit, dacă ar fi cognoscibil, nu ar fi comunicabil — el contrazicea prin fapt fiecare din aceste poziții. Căci întregul lor el îl dădea doar ca adevăr și nu putea tăgădui prin urmare orice adevăr; el căuta să demonstreze apoi exactitatea afirmațiilor sale și trebuia de aceea tocmai să presupună în folosul său cunoașterea mijlocită a adevărului, a cărui imposibilitate ar fi expus-o cu cea mai mare plăcere. Comunicabilitatea, în sfârșit, o tăgăduia el în clipa când, pe baza ei, voia să convingă pe alții. Acestor contradicții nu li se sustrag nici aceia care, în expresia rezultatului lor, ocolesc forma afirmației și nu exprimă nonvaloarea vreunui adevăr, ci ar dori numai să aplice al lor *non liquet* și la această problemă generală; desigur, ei pot, și cu ei și noi, să dăm acest răspuns acolo unde e vorba de examinarea unor aserțiuni particulare pe baza adevărurilor valabile; că, însă, valoarea oricărui adevăr este îndoielnică, se poate spune, ce-i drept prin cuvinte, dar cuvintelor nu le mai corespunde nici o idee realizabilă; noi n-am putea indica însemnătatea acelui *liquet*, pe care-l tăgăduim, aici, dacă nu am gândi anumite condiții în care ar avea loc, dacă deci n-am presupune vreun adevăr necondiționat valabil, din care ar decurge îndreptățirea să fim îndoielnici asupra unui lucru a cărui concordanță cu el nu este indicabilă"[1].

Scepticii pun un mare preț, cum am văzut, pe contradicțiile dintre judecăți și sisteme, pentru a conchide asupra imposibilității spiritului omenesc de a ajunge la adevăr. Dar din constatarea opozițiilor dintre cunoștințe nu se poate trage concluzia că n-ar exista adevăr sau că el ar fi absolut inaccesibil. Faptul că adevărul n-a putut fi dobândit se poate explica și în alt mod. Anume, nu prin aceea „că oamenii nu pot cunoaște adevărul, ci prin aceea că ei îl caută prost; el are drept origine un neajuns de metodă... E prea clar că o lungă rătăcire nu dovedește nimic contra posibilității de a găsi drumul: dezacordul trecut sau prezent nu dovedește nimic contra acordului posibil în viitor; și, în fapt, noi vedem că acest acord se realizează puțin câte puțin în științe. În sfârșit, o analiză psihologică foarte simplă ne arată că credințele oamenilor, chiar ale celor mai savanți și mai mari, depind, într-o mare parte, de sentimentele și pasiunile lor. Și atunci, de ce să se impute infirmității inteligenței lor ceea ce poate fi un fapt al pasiunilor lor, esențial trecătoare și schimbătoare?"[2]

Scepticismul, în genere, predică refuzul asentimentului față de orice percepție și judecată, reținerea oricărei aprobări, ἐποχή. Se pune însă întrebarea — și această întrebare s-a pus încă de la începuturile istorice înfloritoare ale scepticismului — dacă o asemenea reținere a aprobării este omenește posibilă, dacă, altminteri spus, noi oamenii, ființe cugetătoare, suntem în stare să refuzăm asentimentul atâtor percepții, reprezentări și judecăți, pe care le avem vrând-nevrând în legătură cu realitatea. Răspunsul la această întrebare este, și nici nu poate fi altfel, negativ. De altfel scepticii înșiși, care în chestiunile teoretice se străduiesc să-și rețină aprobarea, nu și-o pot reține în cele practice. Ei vorbesc de fericire ca scop al vieții, de virtuți și viață virtuoasă, de datoriile cetățenești, definind și descriind aceste „fenomene" morale, expunându-le în judecăți care au întregul lor asentiment. Și acest lucru este explicabil: reținerea aprobării, reținerea integrală și radicală

---

[1] H. Lotze, *Logik*, p. 302.

[2] V. Brochard, *Les sceptiques grecs*. Deuxième édition, 1932, pp. 395—396.

a aprobării, dacă ar fi posibilă, ar pune fără nici o discuţie în primejdie atât viaţa individuală, cât şi pe cea socială. Căci viaţa noastră întreagă este un lanţ de acţiuni, însoţită de aprobări şi dezaprobări. Dacă scepticii ar fi consecvenţi cu ei înşişi, ar trebui să tăgăduiască nu numai posibilitatea „fizicii", ci şi pe aceea a eticii; ceea ce de fapt nu fac. Căci scepticii nu au fost numai oameni care au reflectat asupra cunoştinţei, ci şi oameni care au trăit în carne şi oase. Iar ca să trăiască, ei au trebuit să acţioneze. Dar „a acţiona înseamnă a alege, a prefera, între mai multe acţiuni posibile, pe aceea considerată a fi cea mai bună". Şi cum „nu există acţiune fără judecată, ce devine atunci maxima sceptică: trebuie să suspendăm judecata?" Această întrebare a pus în mare încurcătură pe sceptici. Ei au căutat s-o înlăture, susţinând că, în viaţa practică, „se conformează principiilor admise de acei în mijlocul cărora trebuie să trăiască". Dar răspunzând astfel, ei ignorau că „experienţa dobândită şi tradiţia se codifică oarecum sub formă de axiome, maxime sau proverbe. Fără îndoială, pentru a nu furniza arme adversarilor săi, [scepticul] va evita să formuleze aceste legi generale: cu aceasta vor fi ele mai puţin inspiratoarele acţiunilor lui? El nu le va afirma poate; va face mai bine, le va observa; el nu va spune că crede în ele: se va dispensa de a crede cu adevărat în ele, dacă le aplică? O credinţă este tot atât de reală şi pozitivă când se manifestă prin acte, în loc de a se traduce prin cuvinte: ea e poate mai mult. Credinţa cea mai sinceră este credinţa care lucrează"[1].

Împotriva percepţiei ca mijloc de cunoaştere, scepticismul invocă erorile pe care le săvârşesc faptic simţurile, precum şi contradicţiile dintre percepţiile furnizate de diferite simţuri; el pune la îndoială principială cunoştinţa perceptivă şi neagă existenţa evidenţei. Cu deplină dreptate însă? E drept că simţurile înşală uneori; putem chiar concede că simţurile înşală adeseori. Acest fapt ne îndreptăţeşte oare să susţinem că niciodată percepţiile nu ne duc la adevăr? Că orice percepţie înşală ? Că nu există mijloace de a pune în gardă percepţiile faţă de erori, de a le ajuta în opera lor de cunoaştere, de a le corecta şi de a le da astfel posibilitatea să-şi ajungă scopurile? Stoicii s-au străduit să arate că acest lucru este cu putinţă. Ei deosebeau *reprezentările cataleptice de reprezentările acataleptice,* prin cele dintâi înţelegând reprezentările care se bazează pe îndeplinirea tuturor condiţiilor de bună percepere a obiectelor, iar prin cele din urmă pe acelea care nu îndeplinesc aceste condiţii. Care sunt condiţiile de bună percepere a obiectelor? Ca simţurile să fie normale şi suficient de puternice; ca obiectul perceput să fie la distanţa potrivită a unei exacte perceperi; ca el să fie aşezat în condiţii de percepere normală (de ex.: să fie luminat suficient); să fie lăsat destulă vreme spre a fi perceput etc. Într-un cuvânt, stoicii înţelegeau prin reprezentări cataleptice reprezentările care au fost examinate critic din toate punctele de vedere şi asigurate suficient împotriva erorilor. Important în această privinţă este faptul că dezvoltarea istorică a ştiinţelor confirmă punctul de vedere stoic; percepţiile şi reprezentările n-au fost abandonate, ci au fost socotite ca factori indispensabili ai cunoaşterii fenomenelor reale; prevăzându-le însă cu toate măsurile necesare împotriva erorilor, înarmându-le cu instrumentele şi punându-le sub controlul gândirii critice.

Scepticii susţin că orice lucru ne apare în relaţie cu alte lucruri, că noi nu putem sesiza decât aceste relaţii, că deci natura lor intimă ne este inabordabilă şi descoperirea

---

[1] V. Brochard, *op. cit.*, p. 413.

adevărului ne scapă —, un argument care a fost invocat și în timpurile noastre în legătură cu teoria relativității, ca să se demonstreze relativitatea cunoștinței în genere. E aici o confuzie ce trebuie demascată. Să admitem că noi nu cunoaștem lucrurile decât raportându-le unele la altele, că noi nu putem cunoaște un lucru în el însuși. Rezultă de aici că orice cunoștință ce se referă la relațiile dintre lucruri este relativă? Câtuși de puțin. O cunoștință a relațiilor dintre lucruri poate fi tot atât de absolută ca și o cunoștință a esenței însăși a lucrurilor; dacă aceasta este sau ar fi posibilă. Iar rezultatele la care ajunge teoria relativității, privite îndeaproape, nu pot fi interpretate ca pledând pentru o relativizare a cunoștinței. Teoria relativității susține *relaționalitatea* lucrurilor, relaționalitate care nu duce la *relativitatea* cunoștințelor. Cunoștințele relaționale nu sunt cunoștințe relative. De aceea trebuie să facem o deosebire fundamentală între relaționalitate și relativitate, fiindcă, din punct de vedere logic, avem aici două noțiuni complet diferite. Noi putem avea cunoștințe adevărate, absolut valabile, despre relațiile dintre lucruri, ceea ce înseamnă că relaționalitatea și valabilitatea absolută a cunoștințelor nu sunt noțiuni ce se exclud, căci valabilitatea absolută nu stă în legătură indisolubilă și necesară cu existența în sine a lucrurilor. Principial nu stă nimic în calea unei cunoștințe absolute despre lumea fenomenală, așa cum din același punct de vedere nu stă nimic în calea unei cunoștințe relative despre lumea noumenală. E aici un *distinguo* extrem de important pe care trebuie să-l facem, căci altminteri cădem în erori grave și tragem consecințe nejustificate.

În legătură cu afirmația sceptică după care orice judecată este indemonstrabilă, fiindcă orice dovadă adusă în sprijinul unei judecăți ar avea la rândul ei nevoie ea însăși de o dovadă, aceasta din urmă necesitând de asemenea să fie demonstrată, și așa mai departe la infinit, și că dacă, pentru a evita regresul la infinit, acceptăm o judecată ca adevărată, deși nedemonstrată — ceea ce ei numesc o judecată „ipotetică", adică arbitrar admisă ca adevărată — cum stau lucrurile? Are, în adevăr, orice judecată nevoie să fie demonstrată? Nu există judecăți evidente prin ele însele, care n-au nevoie să fie dovedite, dar care slujesc la demonstrarea altor judecăți? Dezvoltarea istorică a științelor pledează împotriva susținerilor sceptice că demonstrația se pierde în infinit și că judecata „ipotetică" e arbitrară; că adică „este just la tropii scepticilor că nu orice judecată adevărată se lasă dovedită, dar fals că resturile nedemonstrabile [judecățile evidente prin ele însele, capabile să susțină veracitatea altor judecăți] exercită o influență mai puțin convingătoare decât ceea ce e demonstrat"; că deci nici un silogism logic valabil, dacă e urmărit până la originile valabilității lui, nu se termină în infinit, ci în finit, sprijinindu-se pe judecăți nemijlocit evidente și deci absolut certe[1].

Considerații de natură sceptică au fost îndreptate și împotriva raționamentului deductiv. Silogismul, s-a afirmat, s-ar baza pe o *petitio principii* și ar avea o natură tautologică; el n-ar fi progresiv, creator, n-ar îmbogăți cunoștința. Lăsând la o parte faptul istoric că anumite adevăruri noi au fost descoperite cu ajutorul silogismului și admițând că critica împotriva silogismului este justificată, urmează de aici că nu mai posedăm nici un alt mijloc de demonstrare și de descoperire de noi cunoștințe? În timpurile noastre s-a căutat să se demonstreze că științele matematice nu se folosesc de silogism în dovedirea și

---

[1] R. Richter, *op. cit.*, p. 238.

descoperirea adevărurilor lor, ci de cu totul alt procedeu, care ar întruni însuşirile îmbogăţitoare de cunoştinţe pe care gânditorii mai vechi le atribuiau silogismului. Să ne gândim în această privinţă la încercările lui H. Poincaré şi E. Goblot de a determina demonstraţia matematică. Chiar dacă se demonstrează ineficacitatea şi infructuozitatea raţionamentului deductiv silogistic, nu urmează că este *ipso facto* demonstrată şi lipsa de progresivitate a cunoştinţei.

Noţiunea de cauzalitate, aşa cum o înţeleg scepticii şi pe care ei vor s-o dizolve, este mai ales noţiunea de cauzalitate creatoare, nu aceea de determinare cauzală în sens ştiinţific, şi din aceste motive nu este necesar să ne oprim asupra criticilor sceptice. Un lucru numai am vrea să subliniem: chiar dacă noţiunea de cauzalitate se sustrage unei complete şi mulţumitoare analize logice, nu urmează deloc de aici că ea ar fi inutilă în investigarea fenomenelor reale. Iată, de pildă, noi nu cunoaştem nici astăzi cum fenomenele fizice determină pe cele psihice, sau fenomenele psihice pe cele fizice, şi totuşi determinarea cauzală dintre fizic şi psihic ne-a adâncit mai mult decât pare la prima vedere cunoştinţele noastre despre aceste fenomene. Cu alte cuvinte, chiar dacă nexul cauzal însuşi este învăluit încă în mister, noi putem totuşi să cunoaştem o parte din natura fenomenelor ce stau în raporturi cauzale.

Dacă scepticismul nu există ca *teorie* şi dacă multe din criticile aduse de el împotriva cunoştinţei sunt nefondate, nu trebuie totuşi să pierdem din vedere că străduinţa scepticilor de a scoate în evidenţă dificultăţile imense ale cunoaşterii au fost de mare folos progresului ştiinţific, prin aceea că ei au atras atenţia asupra insuficienţelor mijloacelor de cunoaştere şi au silit astfel cercetarea ştiinţifică să fie mai precaută şi să se înarmeze mai bine, spre a putea rezolva mai cu temei problemele ce-i incumbă. Criticile sceptice îşi au în această privinţă partea lor de merit în dezvoltarea gândirii ştiinţifice şi filosofice.

Nu este de prisos să mai relevăm încă un folos pe care ideile sceptice l-au adus cercetării ştiinţifice. Străduinţele scepticilor de a arăta că orice cunoştinţă este numai probabilă, că mintea omenească, oricâte eforturi ar face, nu se poate ridica la judecăţi apodictice, au dat şi ele un impuls pentru cercetările pe care gândirea modernă le-a îndreptat asupra fenomenelor probabile, punându-se astfel bazele unei teorii a probabilităţilor.

BIBLIOGRAFIE

Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, traducere de St. Zeletin, 1923.

— *Adversus mathematicos.*

Eugen Pappenheim, *Erläuterungen zu des Sextes Empirikus pyrrhoneïschen Grundzügen*, 1881.

Diogene Laertiu, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, trad. germ. de O. Apelt, 1921.

Montaigne, *Essais.*

P. Charon, *De la sagesse*, 1601.

Fr. Sanchez, *Quod nihil scitur*, 1581.

Wilhelm Nestle, *Die Nachsokratiker*. Zweiter Band, 1923.

Alb. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptikismus*, 1905.

R. Richter, *Der Skeptikismus in der Philosophie*. Erster Band, 1904, Zweiter Band, 1908.

Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*. Deuxième édition, 1932.
R. Hönigswald, *Die Skepsis in der Philosophie und Wissenschaft*, 1914.
Max Raphael, *Die pyrrhoneïsche Skepsis*, 1910.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913.
H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4 u. 5 Aufl., 1921.
R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, 1913.
W. Wundt, *Kleine Schriften*.

RAȚIONALISMUL

Două izvoare de cunoștințe, din capul locului deosebite de gândirea filosofică și opuse unul altuia, fiecare îndreptat împotriva celuilalt, se înfățișează pe scena filosofică: simțurile pe de o parte, rațiunea, intelectul, pe de altă parte. Filosofia antică nu numai că reușise să le descopere, dar făcuse ceva mai mult: examinase valoarea lor cognitivă și, prin gânditorii ei de seamă, hotărâse și căruia din aceste izvoare îi revine revelarea esenței în sine a transcendentului și descoperirea adevărului absolut și imuabil: rațiunii. Totuși ar fi o eroare să credem că o dată cu aceasta avem și o fundamentare teoretică a eficacității acestui izvor de cunoaștere și o expunere a tuturor aspectelor și articulațiilor lui epistemologice. Abia în timpurile moderne rațiunea își găsește reprezentantul ei genial în Descartes, care-i va scoate minunat în evidență însușirile și va căuta să demonstreze că ea este singurul mijloc în stare să ne ducă la adevăr și în care să ne putem încrede. Lui Descartes i se raliază un gânditor cu o minte de epocală stringență logică, cum a fost aceea a lui Spinoza, și un altul cu un spirit universal ca acela al lui Leibniz, luând astfel naștere un întreg curent filosofic, care va domina o bună bucată de vreme gândirea europeană. Dintre științele existente, aceea care impune acestui curent și pe care Descartes o privește ca pe prototipul oricărei științe este matematica, cu metoda ei deductivă, care pornește de la o idee și ajunge încetul cu încetul la un întreg sistem unitar și bine legat de idei, îmbogățind treptat și sigur cunoștințele noastre și dându-ne o concepție solidă despre un întreg domeniu de „fenomene". Prin Descartes, întemeietorul său, cât și prin ceilalți reprezentanți ai săi, raționalismul vrea să ridice filosofia la rangul unei științe cu idei tot așa de certe și de necesar legate între ele ca și matematica, vrea să transforme adică filosofia într-o disciplină *deductivă*. Deductivă, nu *silogistică*, fiindcă Descartes, admiratorul fără rezerve și partizanul înflăcărat al metodei deductive, este în același timp, ca atâția alți gânditori din vremea lui, mare adversar al deducției silogistice, de care uzase și abuzase Evul Mediu, pe care el o crede sterilă și infructuoasă. „Căci silogismul este desigur un mod de expunere, dar nu unul de cunoaștere; el este un principiu de dovedire și convingere, dar nu unul de investigare și descoperire. El poate dovedi ceea ce s-a descoperit, însă el însuși nu poate descoperi. Pare în adevăr că geometria euclidiană s-ar servi numai de deducții logice, dar ea face de fapt acest lucru într-atât cât ea nu este un sistem demonstrativ; însă

progresul de la una din teoremele ei la alta nu este niciodată o simplă consecvență logică, ci, din contră, constă într-o combinare succesivă de intuiții originare, iar silogismul are numai însemnătatea de a da adevărurilor izvorâte din aceste noi intuiții dovezile cu ajutorul celor găsite mai dinainte. Metoda cu adevărat creatoare a matematicii este așadar aceea a sintezei; descoperirea de adevăruri noi este posibilă numai pe calea combinației creatoare. Această *metodă sintetică* trebuie să fie transpusă de la mărimile spațiale și numerice la noțiuni. Filosofia carteziană vrea să fie și o *ars inveniendi;* ea crede să fi găsit în metoda sintetică a matematicii principiul după care, pornind de la punctul celei mai înalte certitudini, poate fi creat întregul conex al științei omenești"[1]. O singură metodă care să se aplice în toate domeniile, o metodă universală, care să fie în același timp investigativă și demonstrativă, inventivă și deductivă, este unul din scopurile de seamă, urmărite cu o impresionantă perseverență, ale raționalismului... „În ideea deșartă, spune același gânditor citat mai sus, de a putea descoperi o *metodă universală* a oricărei cunoașteri, filosofia modernă a cheltuit spre paguba ei multă perspicacitate, și abia eșecul total al celei mai mărețe din aceste încercări, pe care a făcut-o Hegel, a adus cu sine lumină asupra imposibilității ei."[2] Nu trebuie totuși să conchidem că silogismul își pierde orice valoare în ochii raționalismului. El a fost menținut, dar nu mai era socotit ca singura metodă originară de demonstrare. El urma să mai fie utilizat, acolo unde se impunea o dovedire *constrângătoare* a unui adevăr.

Dar mână în mână cu metoda aceasta deductiv-sintetică se află metoda *analitică*. Sau, mai exact spus, metodei deductiv-sintetice îi precede metoda analitică, metodei deductiv-sintetice îi pregătește terenul metoda analitică. Nu trebuie să pierdem din vedere că metoda analitică este tot o metodă matematică și că printre cei care i-au sesizat importanța științifică stă și întemeietorul și reprezentantul de seamă al raționalismului, René Descartes. Transpusă în filosofie, metoda analitică constă în trecerea în revistă a tuturor ideilor, în deosebirea celor clare și distincte de cele confuze și obscure, în examinarea celor dintâi din punctul de vedere al gradului de evidență și în descoperirea celei sau celor mai evidente din toate, punctul de plecare apoi și baza tuturor sistemelor de cunoștințe. *Prin analiză la sinteză*, iată calea cea mai sigură, după raționalism, pentru a ajunge la un sistem fundamental de cunoștințe sever legate între ele, de o certitudine și valabilitate absolute. Nu există în adevăr un mijloc mai indicat care să ne dea posibilitatea ca, pornind de la fapte și date, să descoperim principiile lor, decât metoda analitică. Cu ajutorul analizei, noi ne putem da seama de articulațiile interioare ale oricărei probleme și putem dezvălui originile principiale ale oricărui dat sau grup de date, pentru a le deduce apoi sintetic din originile principiale descoperite.

Nu putem aprecia îndeajuns metoda matematică aplicată în filosofie, dacă nu cunoaștem mai întâi convingerile metafizice pe care le împărtășeau reprezentanții acestei metode. În univers domnește, după ei, necesitatea absolută și inflexibilă, o ordine perfectă și intangibilă. Totul în natură este construit după număr și măsură. Platon afirmase încă din Antichitate: Ἀεὶ ὁ νέος γεωμετρεῖ, Dumnezeu totdeauna geometrizează, iar în pragul

[1] W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 7—8, Aufl., Bd. I, pp. 174—175.

[2] *Ibid.*, p. 174.

timpurilor moderne, Nicolaus Cusanus, acest gânditor dornic de armonie și unitate, care a plătit un greu tribut misticii, era convins că numai matematica poate împrumuta științei certitudinea: *Nihil certi habemus in nostra scientia*, spunea el, *nisi nostram mathematicam*. „Adevărata filosofie, spunea apoi Galilei, care este scrisă numai în marea carte a universului, carte ce stă deschisă ochilor tuturor, poate fi înțeleasă numai dacă ai învățat limba și trăsăturile în care este scrisă. Această carte este scrisă în limba matematică, trăsăturile ei scriptice sunt triunghiuri, cercuri și alte figuri geometrice, fără ajutorul cărora nu e posibil să înțelegi ceva dintr-însa." Leibniz era de asemenea convins că lumea s-a născut în urma unor calcule matematice pe care le-a făcut Dumnezeu, căci el susținea: *Cum Deus calculat, fit mundus*. Iar mai încoace, ca un ecou întârziat al acestei convingeri, un Robert Mayer spunea: „În adevăr, vă spun vouă, un singur număr are o valoare mai adevărată și mai durabilă decât o întreagă bibliotecă plină de ipoteze. Numerele sunt fundamentele căutate ale unei cercetări exacte a naturii". Cosmosul nu se mai înfățișa deci unei atare convingeri ca fiind guvernat de niște forțe oculte și capricioase, de puteri divine misterioase ce s-ar sustrage pentru totdeauna științei omenești, ci, din contră, ca un ansamblu de fenomene ce stau în raporturi de necesitate, ca o lume guvernată de legi fixe, universale, de forțe variate și multiple, dar de niște forțe măsurabile, subordonabile numărului și calculului. Cosmosul era socotit ca fructul rațiunii calculatorii și al calculului rațional, creație a rațiunii divine, pe care rațiunea umană are menirea și puterea să-l cunoască. Iar dacă marea carte a naturii este scrisă în limba clară și inteligibilă a matematicii, este explicabil de ce metoda matematică trebuie extinsă și asupra naturii, de ce și fenomenele naturii nu pot fi mai bine cunoscute, și mai exact spus: nu pot fi cunoscute decât tot cu ajutorul metodei matematice.

„Bunul-simț", adică rațiunea, este, spune Descartes, lucrul cel mai egal împărțit între oameni, fiindcă nimeni nu se plânge că are prea puțină și că i-ar trebui mai multă. Iar dacă există divergențe între oameni în ceea ce privește opiniile lor, acest lucru nu se datorează unei inegale distribuiri a rațiunii, ci faptului că nu toți știu s-o aplice la fel de bine. De aceea Descartes crede că nimic nu este mai necesar și mai imperios decât de a descoperi căile unei bune aplicări a rațiunii, de a găsi „regulile unei bune conduceri a spiritului". Să vedem care sunt aceste norme generale cu ajutorul cărora fiecare din noi poate ajunge la cunoașterea celor mai cuprinzătoare și mai adânci adevăruri. Mai întâi raționalismul nu acceptă ca adevărate decât numai acele idei care se impun minții cu o *claritate* și *distincție* mai presus de orice îndoială, acele idei care au darul să trezească în conștiință sentimentul de nezdruncinat al *evidenței*. Descartes, întemeietorul raționalismului, stabilește, în urma unor îndelungate meditații, patru precepte ale cercetării, pe care și-a impus să le respecte cu sfințenie, să nu le încalce niciodată, sub nici un motiv, dintre care primul sună astfel: „de a nu accepta nici un lucru ca adevărat pe care să nu-l cunosc evident ca atare, adică de a evita cu grijă precipitarea și prevenția și de a nu cuprinde nimic mai mult în judecățile mele decât ceea ce s-ar prezenta așa de clar și așa de distinct spiritului meu, încât să nu am nici un prilej de a-l pune la îndoială". Dar ce trebuie să înțelegem prin idei clare și distincte, prin idei care să se impună ca evidente spiritului, care să fie în afară de orice primejdie de a fi dizolvate de îndoială? Căci noțiunile de claritate și distincție nu sunt în adevăr așa de clare și de distincte încât să nu mai aibă nevoie de nici o

analiză. Leibniz ne lămureşte în această privinţă. O reprezentare este *clară*, atunci când noi putem să recunoaştem obiectul pe care-l desemnează; când, de pildă, având reprezentarea de trandafir, recunoaştem un trandafir şi-l putem deosebi de alte flori. Din contră, o reprezentare este *obscură* când cu ajutorul ei nu putem recunoaşte obiectul pe care-l desemnează şi nu-l putem deosebi de altele. O idee este *distinctă* atunci când cunoaştem toate notele ei, când cuprinsul ei se înfăţişează minţii în aşa mod, încât în baza ei noi putem deosebi însuşirile şi părţile obiectului pe care-l semnifică. Astfel, chimistul are distinctă noţiunea de apă, fiindcă ştie din ce se compune apa şi care sunt proporţiile elementelor componente. *Confuză* este o idee atunci când nu cunoaştem cuprinsul ei şi când, cu ajutorul ei, nu putem spune care sunt părţile şi însuşirile obiectului pe care-l semnifică, cum este ideea de apă a acelui care nu cunoaşte componenţa şi proprietăţile apei. O idee poate deci să fie clară şi să nu fie distinctă; dar nu poate fi în nici un caz distinctă fără să nu fie clară.

Cel de al doilea precept stabilit de Descartes constă în „a divide fiecare din dificultăţile pe care le voi examina în atâtea părţi câte s-ar putea şi câte s-ar cere pentru a le dezlega mai bine"; cu alte cuvinte, într-o analiză cât mai completă şi cât mai temeinică a oricărei probleme, pentru a-şi da seama de structura ei interioară, de fragmentele ei constitutive şi de articulaţiile lor în complexul problemei. Avem aici unul din acele precepte pe care nu numai filosoful Descartes, dar şi omul de ştiinţă exactă Galilei îl socotea ca un fir conducător necesar şi indispensabil oricărei cercetări: e vorba de acea „*metodo risolutivo*", analiza cantitativă a cazului individual, pentru a vedea dacă el se supune principiilor universale care exprimă raporturi matematice — principii universale statuate cu ajutorul aşa-numitei de el „*metodo compositivo*", cu alţi termeni, al metodei sintetice. Procedeul analitic este, după ambii gânditori, complementul necesar al celui sintetic, cu deosebirea însă că, în vreme ce după Descartes el precede celui sintetic, după Galilei urmează acestuia şi are menirea să arate dacă derivarea cazului particular din principiile universale este exactă.

Al treilea precept recomandă „de a conduce în ordine ideile mele, începând prin obiectele cele mai simple şi cele mai uşoare de cunoscut, pentru a urca încetul cu încetul ca pe nişte trepte până la cunoştinţa cea mai compusă, şi presupunând ordine chiar între cunoştinele care nu se preced în mod natural unele pe altele"; adică după ce au fost descoperite ideile simple, clare şi distincte, evidente prin ele însele, de a arăta cum aceste idei duc în mod necesar la alte idei mai complicate, pe care le putem înţelege cu ajutorul celor dintâi; cum ideile nu stau izolate unele de altele, ci se leagă între ele, formând împreună un sistem, ale cărui încheieturi le putem sesiza şi pe care-l putem parcurge în tot cuprinsul lui.

În sfârşit, un al patrulea precept prescrie „de a face pretutindeni enumerări aşa de întregi şi revederi aşa de generale, încât să fiu încredinţat că n-am omis nimic"; este, cu alte cuvinte, un fel de control, pentru a vedea dacă celelalte precepte au fost bine întrebuinţate.

Dacă ştim să ne supunem acestor precepte şi înţelegem să le întrebuinţăm cum trebuie, nu există adevăr cât de îndepărtat pe care să nu reuşim să-l cunoaştem, nici adevăr cât de ascuns pe care în cele din urmă să nu-l putem descoperi. Raţiunea, aceeaşi la toţi indivizii, supunându-se aceloraşi precepte, ajunge la cunoaşterea aceloraşi adevăruri.

Raţiunea este capabilă să pătrundă misterele existenţei şi să le dezlege, căci ea nu se mişcă într-o lume străină şi adversă, ci în una înrudită şi prietenă.

Cum se înfăţişează însă, văzută mai îndeaproape, această raţiune pe care raţionalismul o socoate în stare să pătrundă toate enigmele, să cunoască şi să demonstreze totul? Este ea înzestrată cu virtuţi în adevăr infailibile, care-i dau posibilitatea să evite erorile şi să meargă, sigură de sine şi plină de încredere în forţele ei, drept la ţintă? Marii raţionalişti ai timpurilor moderne împărţeau ideile pe care le posedă raţiunea în două mari categorii: în *idei dobândite şi idei înnăscute.* (E drept că Descartes mai distinge o clasă, ideile făcute de noi înşine.) Raţionaliştii nu tăgăduiau posibilitatea de a avea cunoştinţe şi pe altă cale decât cea a raţiunii; ei admiteau că şi simţurile pot furniza cunoştinţe şi că deci şi ele sunt necesare. Dar ei făceau o deosebire principială între valabilitatea unora şi altora. În vreme ce cunoştinţele dobândite, adică empirice, au o simplă valabilitate contingentă, ca şi faptele empirice însele care le provoacă, cunoştinţele înnăscute au, din contră, o valabilitate necesară şi absolută, ele sunt mai presus de schimbările temporale şi de relativităţile spaţiale: cunoştinţele raţionale sunt eterne. Astfel Leibniz distinge aşa-numitele de el *vérités de fait* de *vérités de raison*, străduindu-se să demonstreze că fiecare din aceste două categorii de adevăruri este guvernat de un principiu logic special. *Adevărurile de fapt* se supun, după el, *principiului raţiunii suficiente,* potrivit căruia atât esenţa cât şi existenţa unui lucru îşi are raţiunea lui, şi anume raţiunea lui suficientă de ce este şi de ce este de fapt aşa şi nu altfel. *Adevărurile de raţiune sau eterne* sunt guvernate de principiul logic al contradicţiei, potrivit căruia tot ceea ce cuprinde o contradicţie este imposibil, tot ceea ce e lipsit de contradicţie se prezintă ca posibil şi orice idee a cărei contradictorie cuprinde o contradicţie se impune cu necesitate şi ca etern adevărată. Dar Leibniz, care în această privinţă nu face altceva decât să continue şi să precizeze gândirea lui Descartes, distinge, atât în domeniul adevărurilor raţionale cât şi în acela al adevărurilor empirice două specii de adevăruri: de o parte sunt adevărurile evidente prin ele însele şi nemaiavând deci nevoie de nici o demonstraţie, iar de altă parte sunt adevărurile care nu sunt evidente prin ele însele şi de aceea trebuie să recurgem la alte adevăruri pentru a scoate în evidenţă necesitatea veracităţii lor. Cele dintâi sunt intuitive şi originare, cele din urmă sunt demonstrative şi derivate; cele dintâi sunt totdeauna necesare pentru dovedirea celor din urmă.

Dar ce trebuie să înţelegem prin adevăruri înnăscute? Sunt aceste adevăruri sădite în mintea omului din chiar clipa naşterii? Au fost sădite in mintea omenească încă de la crearea umanităţii şi apoi transmise prin ereditate până astăzi? Sau ele sunt achiziţii empirice pe care omenirea le-a făcut încetul cu încetul în lunga ei evoluţie şi pe care ea le transmite apoi fiecărui individ nou care se naşte, aşa încât ceea ce din punctul de vedere al umanităţii este empiric, este înnăscut din punctul de vedere al individului? Există un număr anumit de astfel de adevăruri? Le avem noi de-a gata şi, pentru a le afla, n-avem nevoie de nici un efort? Iată o seamă de întrebări ce se pot pune în legătură cu termenul de înnăscut şi care dovedesc totodată cât de complicată este problema „ineităţii" ideilor. Un lucru este cert: anume că marii raţionalişti n-au înţeles prin „idei" înnăscute o sumă de reprezentări, noţiuni sau idei, pe care spiritul le-ar avea sădite în el, cu care individul s-ar naşte, avându-le oricând clare şi distincte şi stându-i totdeauna gata la dispoziţie, fără nici un efort

de atenție. După Descartes, avem idei înnăscute, dar nu în sensul că le avem gata și în act, ci în sensul că „sufletul are facultatea de a le produce și de a le dezvolta cu ajutorul propriei sale reflexii". Prin ineitatea ideilor trebuie să înțelegem, precizează și Leibniz, o seamă de înclinații, dispoziții, predispoziții, aptitudini, care sunt active în suflet, care determină mintea să scoată anumite idei din propriul ei fond. Sufletul este, ca să întrebuințăm o imagine tot a lui Leibniz, ca o piatră de marmură cu vine care ar marca de preferință figura lui Hercule mai mult decât alte figuri și care ar indica artistului cum să ciopleascǎ pentru a scoate chipul clar și pregnant al lui Hercule. Figura lui Hercule ar fi în cazul acesta oarecum înnăscută, căci piatra nu se prezintă indiferentă față de intențiile artistului, cum sunt pietrele de marmură de culoare unică și cărora le este indiferentă figura pe care sculptorul vrea s-o sape într-însele. Și așa cum artistul trebuie să depună eforturi ca să deslușească în vinele marmurei chipul lui Hercule, tot așa trebuie să depună eforturi omul pentru ca să poată descoperi în conștiința lui adevărurile înnăscute și să le recunoască ca atare. Ideile înnăscute nu sunt prin urmare niște idei continuu prezente conștiinței, niște idei actuale, ci sunt niște idei *virtuale, potențiale*, pe care cu anumită trudă le putem actualiza și face conștiente. Căci și memoria nu are totul prezent și actual, și totuși atunci când căutăm ceva în depozitul ei, reușim în cele din urmă, după oarecare sforțări, să găsim acel ceva. Sufletul nu este ca ceara, o „putere" pur pasivă, susceptibilă să primească o figură sau alta, nemanifestând nici o preferință pentru vreuna din ele; el nu are numai capacitatea de a cunoaște ideile și de a le înțelege, ci și pe aceea de a le găsi; sufletul este o „putere" activă, capabil să scoată din el însuși idei, să producă el singur adevăruri, și anume adevărurile cele mai înalte, adevărurile eterne.

Există idei înnăscute, există adevăruri necesare, pe care le întâlnim din belșug în logică și metafizică, în aritmetică și geometrie, în morală și drept. Ele nu derivă din simțuri, ci din intelect. Nu derivă din simțuri, fiindcă dacă și-ar avea originea în simțuri și în experiență, ar fi lipsite de însușirea necesității și de aceea a valabilității absolute, deoarece experiența și inducția, oricât de numeroase ar fi cazurile, nu pot duce niciodată la necesitatea stringentă a unei idei. Observația empirică și generalizarea inductivă nu pot duce niciodată la adevăruri necesare. Necesitatea nu este un fruct al simțurilor și al experienței, ci unul al intelectului activ, al rațiunii productive. Raționaliștii recunosc însă că și simțurile pot avea un rol în actualizarea adevărurilor eterne, prin aceea că ele dau ocazie intelectului să intre în funcțiune și-l solicită într-o direcție sau alta. Simțurile sunt cu alte cuvinte necesare, dar nu sunt suficiente. „Simțurile, spune Leibniz, nu dau niciodată decât exemple, adică adevăruri particulare sau individuale. Or, toate exemplele care confirmă un adevăr general, în orice număr ar fi, nu sunt suficiente pentru a stabili necesitatea universală a acestui adevăr însuși, deci nu urmează că ceea ce s-a întâmplat se va întâmpla totdeauna în același fel." Noi recurgem bunăoară în geometrie la anumite figuri sensibile pentru a demonstra anumite adevăruri matematice eterne, dar nu trebuie să credem că, făcând demonstrațiile *la* acele figuri, principiile demonstrației însăși și adevărurile demonstrate ar deriva *din* acele exemple și și-ar avea originile în simțuri. „Proba originară a adevărurilor necesare, spune tot Leibniz, vine numai din intelect", nu și din altă parte. Astfel, principiile cunoașterii lucrurilor nu se află în lucruri, ci în noi; ele nu rezidă în lumea externă, ci în cea internă, în intelectul nostru. Intelectul nu este însă numai

capabil de a produce din el, la solicitările și ocazionările simțurilor, adevărurile necesare, ci el poate să cunoască și pe cele empirice, contingente. Fie deci că e vorba de cunoașterea adevărurilor eterne sau a celor de fapte, intelectul este totdeauna necesar și indispensabil.

O noțiune care stă în strânsă legătură cu ineitatea și joacă în cadrul raționalismului un mare rol este aceea de *a priori*. Împotriva sensului dat acestei noțiuni de Aristotel și păstrat de conștiința filosofică până în timpurile moderne, sens după care a cunoaște *a priori (ex aprioribus)* înseamnă a cunoaște un lucru din cauzele sau din rațiunile lui *(ex causis)*, iar a-l cunoaște *a posteriori (ex posterioribus)* înseamnă, dimpotrivă, a-l cunoaște din efectele sau din urmările lui *(ex effectibus)*, raționalismul impregnează termenului *a priori* un nou sens, complet diferit de cel vechi. Raționalismul înțelege prin *a priori* ceea ce este independent de experiență și derivă din pura rațiune. Apriorică, în acest sens, este o idee atunci când ea nu datorează nimic experienței, când decurge din rațiune. Iar dovedită aprioric este o idee atunci când se arată că provine din alte noțiuni apriorice, când se dovedește noțional, fără să se recurgă la experiența sensibilă, însușirile unui lucru sau existența lui sau veracitatea unei idei.

Ineitatea ideilor, aprioritatea și deducția noțională presupun însă, în cadrul raționalismului, spontaneitatea gândirii, activitatea pură a rațiunii. Sclavul pe care îl întreabă Socrate în *Menon* al lui Platon știe să dea răspunsurile cele mai exacte fără a fi învățat vreodată matematica. Iar dacă, în doctrina lui Platon, lucrul acesta este explicat cu ajutorul lui *anamnesis*, al amintirii adică pe care sufletul o păstrează în sine din timpul când se afla în lumea eternă a ideilor și, în cazul acesta, nu iese suficient în relief rolul activ al rațiunii, din contră, la elevul și urmașul genial al lui Platon, la Aristotel, apare cu o pregnanță pe care și-o va menține până în zilele noastre, bineînțeles sub diferite forme, noțiunea de *intelect activ*, de rațiune creatoare, νοῦς ποιητικός. Și iarăși, dacă, după unii gânditori raționaliști, e nevoie de intervenția simțurilor, pentru ca rațiunea să intre în activitate, după alții, dimpotrivă, rațiunea produce din ea însăși, fără să fie provocată de simțuri, creează spontan adevărurile pe care le gândește. Căci prin rațiune raționaliștii nu înțeleg o funcțiune empirică și subiectivă, ce procedează arbitrar și capricios, ci o unitate logică, supusă în funcționarea ei unor legi severe, o funcțiune generică, totdeauna identică cu ea însăși, care în actele de cunoaștere procedează legal, supunându-se continuu necesității logice. „Științele, spune Descartes, nu sunt nimic altceva decât inteligența umană care rămâne una și totdeauna aceeași, oricare ar fi varietatea obiectelor cărora ea se aplică."

Claritatea și distincția — criteriile adevărului — sunt atribute ale cunoștinței raționale, nu ale celei sensibile. Lucrurile perceptibile, care, se crede, în genere, că sunt cele mai ușor de cunoscut și cele mai distinct cunoscute, sunt în realitate cele mai greu de cunoscut, iar ceea ce este cognoscibil la ele este nu cu ajutorul simțurilor, ci cu acela al intelectului. „Să luăm de exemplu, spune Descartes, această bucată de ceară. Ea a fost scoasă cu totul de curând din stup, n-a pierdut încă dulceața mierii pe care o conținea, ea mai are încă ceva din mirosul florilor din care a fost adunată: culoarea, figura, mărimea ei sunt aparente, ea este tare, rece, maniabilă și, dacă loviți într-însa, va produce un sunet. În sfârșit, tot ceea ce poate face să se cunoască distinct un lucru se întâlnește la ea. Dar iată, în timp ce vorbesc, ea este apropiată de foc; ceea ce-i mai rămăsese ca gust dispare, mirosul

se evaporă, culoarea se schimbă, figura i se pierde, mărimea îi sporeşte, devine lichidă, se încălzeşte, abia mai poate fi apucată şi, deşi este lovită, ea nu mai scoate nici un sunet. Rămâne însă după această schimbare aceeaşi ceară? Trebuie mărturisit că rămâne, nimeni nu se îndoieşte de aceasta, nimeni nu judecă altfel. Ce era deci la această bucată de ceară care să poată fi cunoscut cu atâta distincţie? Fireşte nimic din ceea ce am remarcat la ea prin mijlocirea simţurilor, fiindcă tot ceea ce cădea sub gust, miros, vedere, tact şi auz, s-a schimbat şi totuşi rămâne aceeaşi ceară. Poate că era ceea ce gândesc acum, anume că această bucată de ceară nu avea nici acea dulceaţă a mierii, nici acel miros plăcut al florilor, nici acel alb, nici acea figură, nici acel sunet, ci era numai un corp care puţin mai înainte îmi apărea sensibil sub aceste forme şi care acum se face simţit sub altele. Dar, la drept vorbind, ce-mi imaginez când o concep în acest mod? Să examinăm cu atenţie şi, lăsând la o parte tot ceea ce nu aparţine cerii, să vedem ce rămâne. Desigur, nu rămâne decât ceva întins, flexibil şi muabil. Dar ce înseamnă flexibil şi muabil? Nu cumva faptul că eu îmi imaginez că această ceară, fiind rotundă, este capabilă de a deveni pătrată şi de a trece apoi de la pătrat într-o figură triunghiulară? Nu, desigur, nu este aceasta, fiindcă eu o concep capabilă de a primi o infinitate de schimbări asemănătoare, dar nu aş putea totuşi parcurge cu imaginaţia mea această infinitate şi, prin urmare, această concepţie pe care o am despre ceară nu are loc cu ajutorul imaginaţiei. Ce este acum întinderea? Nu este şi ea tot aşa de necunoscută, căci ea devine mai mare când ceara se topeşte, mai mare când ea se încălzeşte şi încă şi mai mare când căldura creşte; şi nu aş concepe clar şi adevărat ce este ceara dacă nu aş gândi că aceeaşi bucată pe care o examinăm este capabilă de a primi mai multe varietăţi de întindere cât n-am imaginat niciodată. Trebuie deci să cădem de acord că eu nu aş putea concepe prin imaginaţie ceea ce este această bucată de ceară, şi că nu e decât singur intelectul meu care concepe. Eu spun «această bucată de ceară» fiindcă pentru ceară în general lucrul este şi mai evident. Dar care este această bucată de ceară care nu poate fi concepută decât de intelect sau de spirit? Desigur este aceeaşi pe care o văd, o ating, o imaginez şi în spirit este aceeaşi pe care am crezut-o totdeauna că era de la început; ceea ce e aici din belşug de remarcat e faptul că perceperea nu este deloc o vedere, nici o pipăire, nici o imaginare şi n-a fost niciodată, cu toate că părea astfel înainte, ci numai o inspecţie a spiritului, care poate fi imperfectă şi confuză, cum era mai înainte, sau clară şi distinctă, cum este acum, după cum atenţia mea se îndreaptă mai mult sau mai puţin asupra însuşirilor ei şi din care este compusă." Nu există deci cunoştinţă clară şi distinctă fără raţiune, căci claritatea şi distincţia sunt atribute ale cunoştinţei adevărate, care este totdeauna raţională. Simţurile pot prezenta obiectele, dar nu le pot cunoaşte. Tot ceea ce „cunoaştem" noi la lucruri cu ajutorul simţurilor este obscur şi confuz, pluteşte într-o sferă cu totul vagă şi imprecisă, nu este la drept vorbind cunoştinţă. Prin raţiune numai, simţurile dobândesc un rol cognitiv; prin raţiune numai, ele capătă relevanţă ştiinţifică. Nici o cunoştinţă deci fără raţiune, şi tot ceea ce este cunoştinţă adevărată, universală şi necesară, provine din raţiune, chiar atunci când este vorba de lucruri perceptibile.

Raţiunea este socotită capabilă să cunoască tot ceea ce poate fi cunoscut. Nu numai lumea empirică, sensibilă, ci şi lumea suprasensibilă, absolută. Nimic din ceea ce este obiect de cunoaştere nu se sustrage facultăţilor cunoscătoare ale raţiunii. Însăşi fiinţa supremă, Dumnezeu, cade în imperiul lumii cognoscibile raţional. Celebrul *argument*

ontologic este izvorât, între altele, şi din spirit raţionalist şi utilizat de către reprezentanţii de seamă ai raţionalismului ca una din piesele lor de rezistenţă. Se ştie în ce constă argumentul ontologic: din ideea de substanţă infinită, eternă, imuabilă, independentă, atotştiutoare, atotputernică, din ideea de fiinţă necreată, creatoare, absolută şi perfectă, se conchide existenţa ei reală. Gândit ca fiinţă perfectă, Dumnezeu există în chip necesar, fiindcă în ideea de fiinţă perfectă este cuprins ca o notă esenţială atributul existenţei. Ideea de fiinţă infinită şi perfectă, raţionează Descartes, nu poate fi produsul minţii noastre, fiindcă noi suntem fiinţe finite şi imperfecte şi efectul nu poate să cuprindă mai mult decât cauza. Ideea de Dumnezeu nu este o idee dobândită pe calea experienţei, nici una construită de noi, ci este o idee înnăscută. Dumnezeu există fiindcă existenţa face parte din perfecţiunile lui şi, lipsit de existenţă, el n-ar mai putea fi gândit ca o fiinţă perfectă. *Existenţa* lui Dumnezeu este scoasă din *noţiunea* de Dumnezeu, existenţa reală a lui Dumnezeu este dedusă noţional din conceptul abstract de Dumnezeu.

Nu trebuie să uităm însă că raţionalismul se prezintă istoric sub diferite forme. Toţi raţionaliştii îşi dau seama că, alături cu raţiunea, sunt simţurile, dar nu toţi sunt de acord în ce priveşte valoarea cunoştinţei sensibile. Astfel, în vreme ce unii din ei recunosc simţurilor un anumit rol în opera cunoaşterii, privindu-le ca pe un mijloc inferior de cunoaştere, alţii refuză cu hotărâre să le recunoască vreun rol cognitiv, respingând orice amestec al lor în funcţiunea cunoştinţei şi susţinând că orice cunoştinţă adevărată este fructul gândirii pure. În cazul dintâi avem un raţionalism larg, iar în cazul al doilea avem un raţionalism sever[1].

Înrudit cu raţionalismul este *intelectualismul;* înrudit numai, şi de aceea nu totuna cu el. Raţionalismul postulează ordinea necesară în lume şi capacitatea raţiunii de a o putea pătrunde cu mijloacele ei şi a o domina teoretic; el postulează, cu alte cuvinte, congruenţa dintre ordinea reală şi ordinea raţională. Nu stă însă neapărat în structura raţionalismului de a interpreta ordinea reală, lumea obiectelor cunoştinţei, ca pe o lume de obiecte raţionale, de a reduce obiectele cunoştinţei la natura mijlocului cu ajutorul căruia ele sunt cunoscute, la natura raţiunii. Aşa se face că avem atâţia mari raţionalişti, solidari şi de acord în ce priveşte interpretarea şi aprecierea raţiunii ca mijloc de cunoaştere, dar complet diferiţi atunci când interpretează obiectul cunoştinţei, lumea reală. Dacă luăm numai pe Descartes, Spinoza, Leibniz, câteşitrei mari raţionalişti, ce deosebiri prăpăstioase între ei din acest punct de vedere! Raţionalismul poate merge până acolo încât să recunoască chiar şi un iraţional ca existent în lume, bineînţeles un iraţional provizoriu, pe care raţiunea n-a reuşit încă să-l pătrundă, dar pe care în cele din urmă va reuşi să şi-l supună puterii ei eficace. Raţionalismul nu implică, prin urmare, în mod necesar că, fiind raţională, lumea este gândire pură, raţiune; că lumea poate foarte bine să fie raţională, adică susceptibilă să fie gândită şi cunoscută cu raţiunea, fără să fie raţiune. Dimpotrivă, intelectualiste sunt toate acele teorii şi concepţii care susţin nu numai că realul poate fi sesizat numai de către intelect, dar totodată ceva mai mult: că realul este raţional în sensul că este logic, că este de aceeaşi esenţă cu raţiunea, că existentul real este raţiune. Exemplul clasic îl avem în concepţia panlogistă a lui Hegel, precum şi în aceea a lui Paul Natorp din ultima fază a gândirii lui. Spre deosebire însă de acest intelectualism universal şi metafizic există, cum

---

[1] Vezi şi Jonas Cohn, *Die Hauptformen des Rationalismus*, „Philosophische Studien", Bd. XIX, 1902.

cu dreptate susține J. Cohn, un intelectualism mai restrâns, care se raportează la fenomenele sufletești și la domeniul valorilor. Intelectualismul acesta în sens restrâns are, după Cohn, două ramuri independente una de alta. Una care se referă la faptele sufletești și care susține că, între acestea, fundamentale și originare sunt cele intelectuale, din care apoi caută să derive pe cele volitive și afective. Cealaltă ramură se referă la valori — estetice, etice, religioase etc. —, căutând să demonstreze că toate valorile, fără deosebire, se reduc la cele logice și de cunoaștere și pot fi deduse din acestea.

Termenul de intelectualism nu este un termen prea vechi și, în genere, nu e revendicat ca un titlu, ci mai mult întrebuințat, în special de pragmatiști și intuitiviști, pentru a aduce o învinuire gânditorilor care văd în intelect singurul mijloc eficace de cunoaștere, iar adevărul mai presus de timp și spațiu. Adresat unui gânditor, el are deci un sens peiorativ și înseamnă o acuzație gravă. Dacă pe drept sau pe nedrept, este o altă chestiune.

Raționalismul și-a pus și problema erorii, o problemă nu tocmai ușor de rezolvat în cadrele lui. Căci dacă rațiunea posedă idei înnăscute, clare și distincte, și poate proceda aprioric, dispensându-se de injoncțiunile nedorite ale simțurilor, cum mai e posibilă eroarea? Ca fapt ea însă nu putea fi tăgăduită: noi ne înșelăm adeseori, deși urmărim cu ardoare adevărul. Unde se află cauzele aserțiunilor greșite și cum se face că ne înșelăm? Descartes a privit în față problema erorii și i-a dat o soluție care merită să fie cunoscută. După el, aserțiunile pe care le facem își au originile în două funcțiuni sufletești diferite, în intelect și voință. Intelectul este o funcțiune limitată. El are idei despre o seamă de lucruri, dar sunt o infinitate altele despre care el nu are nici o idee. Intelectul apoi nu are capacitatea de a afirma sau a nega, el posedă idei — reprezentări, noțiuni — dar nu poate aserta. În afară de intelect, care prin finitudinea lui dovedește că noi suntem niște ființe imperfecte, mai este voința, care este absolut necesară și indispensabilă actului cunoașterii. Spre deosebire însă de intelect, care este limitat, voința este așa de amplă și de întinsă, încât noi n-o putem concepe mai amplă și mai întinsă decât este. Nici una din celelalte facultăți sufletești, nici memoria, nici imaginația, nici oricare alta nu se poate compara în această privință cu voința. Ea este în noi așa de amplă și de întinsă, încât ne îndreptățește să susținem că ne asemănăm cu Dumnezeu și purtăm imaginea lui. Dar voința nu are, după Descartes, numai un simplu rol practic, ci și unul teoretic, căci voința este aceea care afirmă sau neagă, ea este aceea care efectuează sinteze între noțiuni, constituind astfel judecăți. Dar tocmai în faptul că voința face aserțiunile și că este mai întinsă decât intelectul își are eroarea geneza ei. Fiind mai întinsă decât intelectul, voința depășește peste orice măsură puterea intelectului, săvârșind sinteze între idei pe care intelectul nu le-a supus analizei și cărora nu le-a dat certificatul clarității și distincției. Discrepanța dintre intelect și voință, disproporția dintre facultatea cunoașterii și aceea a liberului-arbitru sunt, după Descartes, cauza atât a erorii cât și a răului. Numai în două împrejurări s-ar putea evita eroarea, în două împrejurări care însă nu se întâlnesc în realitate: *a)* ca intelectul să nu posede decât idei clare și distincte; sau *b)* ca voința să nu stabilească sinteze decât între noțiuni, care sunt în adevăr clare și distincte. Însă nici intelectul nu posedă numai idei clare și distincte, nici voința nu se mărginește să facă aserțiuni numai despre idei clare și distincte: de aici eroarea.

Izvorât din necesitatea de a descoperi condițiile universale și necesare ale cunoștinței, de a demonstra posibilitatea cunoștinței în genere și, în particular, a cunoștinței despre realitate, raționalismul a îndeplinit un rol dintre cele mai importante în istoria gândirii. Punând accentul pe factorii apriorici ai cunoștinței și scoțându-i pregnant în relief, prețuind metoda deductivă și făcând din rațiune unicul instrument de descoperire a adevărurilor absolute, raționalismul aducea interesante contribuții epistemologice, dar închidea în sine și reale primejdii, pe care în cele din urmă nu le-a putut evita. Știm cum Galilei, cu o viziune genială, preconiza ca ideal științific pentru orice cercetare despre natură colaborarea dintre „experiența sensibilă, care singură este fundamentul investigației, și gândirea matematică, care, în observația ce se servește de măsură, în experiment, în relevarea raporturilor legale din curentul devenirii, poate sesiza fenomenele naturii externe și cu aceasta poate ridica simpla cunoștință empirică la o știință demonstrabilă. Nici numai observația sensibilă, nici speculația din pura gândire nu sunt de ajuns; și nici clasificarea noțională a lucrurilor percepute: ci numai analiza matematică a fenomenelor duce la cunoașterea lor“[1]. Această idee cu adevărat revoluționară, pe care, sub altă formă, dar în fond susținând același lucru, o va expune și Imm. Kant cu un veac și jumătate mai târziu, meritând să fie considerată ca un imperativ vital pentru orice investigare exactă și menită să ducă la cele mai strălucite cuceriri științifice, n-a fost însă respectată de toți gânditorii raționaliști. Văzând în formele apriorice condițiile oricărei cunoștințe și în rațiune, purificată de orice elemente empirice și subiective, izvorul adevărurilor universale și necesare, unii gânditori raționaliști au crezut apoi că experiența perceptibilă e un factor dispensabil și că deci rațiunea cu formele ei este suficientă pentru cunoașterea lumii reale. Astfel, am avut în timpurile moderne acele sisteme filosofice care pretindeau să dea o explicare integrală și fără rest existenței, și anume o explicare rațională, din rațiune și cu date pur raționale. Lumea apărea în chipul acesta numai ca produsul rațiunii, așa cum păianjenul își construiește pânza scoțând-o din el însuși fără să recurgă la materiale din afară. Toate concepțiile filosofice care, bazate pe activitatea spontană și pe spontaneitatea pură a gândirii, au încercat să deducă aprioric realitatea, fără să se refere la datele sensibile, sunt desigur ingenioase și interesante, dar sunt construcții fără *fundamentum in re*, speculații lipsite de atributele exactității și veracității. Rațiunea raționaliștilor se aseamănă, ca să întrebuințăm o imagine a lui Kant, cu acel porumbel care, străbătând văzduhul, a cărui rezistență o simte, își închipuie că în spațiul vid ar putea zbura și mai bine; întâlnind dificultățile pe care le pun simțurile, rațiunea nu le vine în ajutor acestora, pentru ca împreună cu ele să poată sesiza natura lucrurilor, ci preferă să le repudieze și să se emancipeze de ele, închipuindu-și că singură ar izbuti mai bine. Zadarnică s-a dovedit în această privință și intervenția lui Kant, care susține, împotriva raționalismului, că orice idee fără conținut intuitiv și sensibil este formă goală, lipsită de relevanță ontologică și științifică. Căci, imediat după el, gânditori care pretindeau că lucrează în spiritul lui Kant și duc mai departe firul gândirii lui au căutat să scoată din rațiune nu numai formele universale și necesare ale conștiinței, ci și conținutul ei. Științele matematice, ale căror

---

[1] Überweg — Frischeisen-Köhler — Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, Zwölfte Aufl., 1924, pp. 64—65.

procedee de dovedire și de mers progresiv în cunoaștere raționalismul le-a transpus în cercetări metafizice, s-au dovedit pe cât de utile și de indispensabile investigațiilor asupra naturii, pe atât de ademenitoare și în același timp de pierzătoare pe căi greșite pentru gândirea metafizică. Stringența logică și deducția creatoare de noi cunoștințe ale științelor matematice nu puteau decât să smulgă admirație.

Aplicând metodele matematice la cunoașterea lumii reale, sensibile și suprasensibile, raționalismul a trecut cu prea ușoară inimă peste faptul, extrem de important, că între obiectele matematice și cele empirice există deosebiri nu graduale, ci esențiale. Obiectele matematice sunt ideale; ele sunt creații necesare ale gândirii pure și nu există nicăieri în lumea empirică. Ca atare, științele matematice nu sunt obligate să țină seama de faptele perceptibile, ci fac abstracție de ele. Este de prisos să spunem că figurile pe care geometrul le construiește pe tablă sau pe hârtie nu sunt figurile geometrice însele, ci doar niște simboluri sensibile ale figurilor ideale, simboluri sensibile care îndeplinesc rolul de a înlesni inteligibilitatea raționamentului matematic. Dimpotrivă, filosofia, care, totdeauna cu tenacitate și ardoare, a vrut să fie *philosophia prima*, adică ontologie, urmărește să cunoască o lume de obiecte care există independent de rațiune, obiecte reale sau realisme, nu importă, după care trebuie să se orienteze, ca să le cunoască. Ea nu poate, nu are privilegiul să ignore nici esența și nici existența acestor obiecte. Obiectele reale nu pot fi reduse la structura obiectelor ideale matematice, și orice încercare de a le reduce echivalează cu o încercare de a le denatura și de a le suprima propria natură. Lumea obiectelor reale cere să fie cunoscută în specificitatea și particularitatea ei și nu îngăduie o matematizare absolută, care o desființează. Să nu uităm: unul este sprijinul enorm pe care-l oferă științele matematice cunoașterii exacte a naturii și cu totul altceva este idealizarea matematică a existenței. În vreme ce primul lucru este necesar și indispensabil, căci fără el nu e posibilă stăpânirea exactă a fenomenelor reale, cel de al doilea este primejdios în cel mai înalt grad, căci nu duce la cunoașterea, ci la mutilarea lor.

Raționalismul face din claritatea și distincția ideilor criteriul însuși al adevărului. Ceea ce este clar și distinct e, după el, adevărat, iar ceea ce este obscur și confuz este fals. E ușor să ne dăm însă seama că claritatea și distincția ideilor constituie un criteriu necesar al veracității, dar nu unul suficient. Judecata aceasta bunăoară: „E un viscol cumplit acum" e o judecată clară și distinctă, și totuși ea nu este adevărată. Deși clară și distinctă, judecata: „E un viscol cumplit acum" e falsă, fiindcă în realitate e o vreme liniștită, fără nici o adiere, un soare luminos care face ca zăpada căzută din belșug să arunce scântei de diamante. O judecată poate deci să fie clară și distinctă și totuși să nu fie adevărată. Ba chiar ceva mai mult: o judecată poate să fie obscură și confuză și totuși să fie adevărată. Fiecare din noi am avut de atâtea ori prilejul să considerăm anumite judecăți, reprezentând niște sinteze cu totul noi și neașteptate, ca judecăți confuze și obscure și deci false, pentru ca mai curând sau mai târziu să ne convingem că confuzia și obscuritatea erau în mintea noastră și că judecățile erau în realitate adevărate. Claritatea și distincția sunt motive subiective de a considera o judecată ca adevărată, de a ne face să credem în veracitatea ei, dar nu sunt o garanție obiectivă a veracității.

Pentru raționalism, claritate și distincție nu înseamnă însă numai veracitate, ci totodată realitate. Când raționalismul susținea că ceva este adevărat, el înțelegea că este și

real. Am văzut la argumentul ontologic cum se trece de la gândirea noțiunii de Dumnezeu la existența ființei pe care o semnifică noțiunea, cum din ideea de Dumnezeu se conchide asupra existenței lui. Este vreun drept pentru această trecere de la gândire la realitate, de la noționalitate la existență? Se poate conchide, din nota pe care o posedă o noțiune, însușirea reală a obiectului desemnat de noțiune? Dacă acest lucru ar fi posibil n-ar mai exista imaginație și lucruri imaginate, ar dispărea orice graniță între realitate și ficțiune și n-ar mai fi nici un criteriu de a distinge pe una de alta sau, dacă ar fi vreunul, acesta ar fi cu totul arbitrar. Dintr-o noțiune se poate deduce o altă noțiune, în nici un caz însă, din simpla notă a existenței unei noțiuni, existența reală a obiectului semnificat. Asertiuni noționale, adică asertiuni care afirmă numai ceva despre noțiuni, nu au niciodată ca atare, spune Riehl, semnificația de asertiuni reale, adică de asertiuni care afirmă ceva despre real. Cel dintâi mare gânditor care, ocupându-se cu argumentul ontologic, îl respinge tocmai pe acest temei, influențând liberator cugetarea filosofică, a fost Kant. O sută de taleri reali, spune Kant, sunt, din punct de vedere noțional, egali cu o sută de taleri posibili. Deosebirea dintre realitate și simpla posibilitate nu stă în noțiunile înseile, ci în faptul că una are acoperire reală și alta nu, că una are un corelat în experiență, pe când cealaltă este rezultatul unui simplu act de gândire, care nu este cerut și acoperit de experiență. Ontologismul raționalist nu este așadar legitim, căci, pentru ca gândirea să aibă relevanță științifică și funcțiune cognitivă, trebuie ca ea să aibă un conținut intuitiv sau empiric.

Dacă raționalismul prezintă exagerări, care nu pot fi admise, el cuprinde însă și o seamă de principii, a căror valabilitate nu poate fi tăgăduită fără a nu primejdui posibilitatea cunoștinței înseși. Dintre acestea trebuie să fie pomenit în primul rând acela că spiritul nu este o simplă dispoziție pasivă, o bucată de ceară moale pe care senzațiile vin și se imprimă după voie. Împotriva tendințelor empiriste, manifestate mai întâi izolat, neîndestul de închegat și temeinic și apoi rotunjindu-se într-un sistem și transformându-se într-un adevărat curent filosofic, raționalismul se ridică energic și categoric, afirmând cu tărie activitatea și spontaneitatea spiritului. Spiritul, susține pe drept raționalismul, nu înregistrează pasiv senzațiile care-i vin din afară, ci le prelucrează; el nu este o oglindă ce reflectă, fără să participe cu ceva, imaginile exterioare, ci este o unitate de funcțiuni ce participă efectiv la actul cunoașterii. Dacă, la percepții și reprezentări, activitatea spiritului e mai puțin vizibilă și mai greu sesizabilă, ea este însă evidentă la noțiuni, judecăți si raționamente. Nicăieri în lumea externă nu există noțiuni, judecăți și raționamente; nu există fiindcă aceste „fenomene" logice sunt produse ale rațiunii, nu sunt posibile fără rațiune. Este însă cu totul altă chestiune dacă ele ar putea lua naștere numai din rațiune, fără ca rațiunea să fie solicitată de experiență — chestiune pe care în treacăt am atins-o mai sus și pe care o vom dezvolta mai pe larg când va fi vorba de teoria criticistă. Spiritul este deci activ și cunoștința este produsul acestei activități a spiritului. Receptivitate pură, pasivitate absolută nu se găsesc nici în cel mai elementar act de cunoaștere a conștiinței. Psihologia, prin rezultatele pe care le-a stabilit pe baza cercetărilor exacte, n-a făcut altceva în această privință decât să confirme susținerile raționaliste.

Raționalismul are însă dreptate și când susține că anumite principii — trebuie să ne gândim înainte de toate la cele logice — nu provin din experiență și nu sunt fructul experienței, ci își au originea în rațiune. Ele nu provin din experiență întrucât, dacă ar fi

așa, nu s-ar mai bucura de o valabilitate absolută și necondiționată, ci ar fi niște principii empirice, cu o valabilitate redusă, relativă. Fiindcă, oricât de vastă ar fi experiența din care ar izvorî o idee și oricât de riguroase raționamentele inductive pe care s-ar sprijini această idee, noi nu putem pe această cale să explicăm valabilitatea ei absolută. Experiența nu poate fundamenta necesitatea și universalitatea. Experiența ne poate spune ce a fost până acum, dar nu ne poate spune că aceleași fenomene se vor întâmpla cu necesitate și în viitor. Bazați pe experiență, noi putem enunța simple judecăți problematice asupra evenimentelor viitoare, dar nu ne putem ridica până la apodicticitatea și previzibilitatea matematică pe care le prezintă și le oferă principiile. Cunoștința izvorâtă din empirie și întemeiată pe empiric nu poate sparge cercul îngust al valabilității empirice, pentru a pătrunde în sfera valabilității suprasubiective și extratemporale a principiilor. Experiența este și rămâne experiență, adică „generalitate comparativă", fără posibilitatea de a se ridica la gradul generalității universale și necesare. Nici unul din principiile fundamentale ale cunoștinței și ale cunoașterii științifice a naturii nu-și datorează autoritatea teoretică și stringența logică experienței. Ele pot fi sugerate și ocazionate *de* experiență, ceea ce nu înseamnă că derivă *din* experiență. Semnificativ și demn de relevat este însă faptul că, deși nu au o origine empirică, ele sunt *totuși* valabile în legătură cu experiența, pentru experiență.

Principiile logice, care sunt principii raționale, sunt valabile, și valabilității lor trebuie să i se supună mintea cercetătoare, nu numai atunci când este vorba de cunoscut ceea ce este conform lor, ci și atunci când este vorba de ceea ce este contrariu lor. Absurdul însuși noi îl cunoaștem și-l recunoaștem ca atare cu ajutorul și pe baza principiilor logice. Gândirea noastră și orice gândire în adevăratul înțeles al cuvântului nu-și poate îndeplini sarcina decât supunându-se docilă principiilor logice. Chiar când e ceva care depășește puterile rațiunii și pare că se sustrage principiilor ei, noi îl stabilim și îl recunoaștem ca suprarațional tot cu ajutorul acestor principii. Orice încercare de a contraveni principiilor logice, de a le dovedi nulitatea, echivalează cu o încercare de a face imposibilă gândirea, de a o anula. Căci a gândi și a dovedi, înseamnă vrând-nevrând a recunoaște valabilitatea principiilor logice. Rațiunea nu-și poate tăgădui principiile fără a se tăgădui pe sine. Numai într-un singur caz principiile logice s-ar arăta ineficace: când ne-am hotărî să renunțăm la orice cunoaștere, când am suspenda orice activitate a gândirii. Un caz ipotetic care n-ar dovedi însă nimic. Căci prin eficacitatea principiilor logice se înțelege eficacitatea lor pentru gândire, în câmpul cunoașterii. Gândirea științifică nu poate depăși principiile logice, așa cum noi nu putem sări peste propria noastră umbră.

Dacă luăm intelectualismul și-l privim cu puțin spirit critic, ce constatăm? Că sûnt unii gânditori care caută în adevăr să reducă spiritul la intelect, să identifice spiritul cu intelectul, considerând celelalte fapte sufletești ca fiind compuse și derivate din elemente intelectuale. Avem în acest sens, în psihologie, precum se știe, o teorie intelectualistă a afectelor, precum și o teorie intelectualistă, care datează încă din Antichitate, a voinței. Că încercările de a explica varietatea faptelor sufletești cu ajutorul reprezentărilor și al ideilor sunt greșite, e un lucru asupra căruia cercetările psihologice au adus destulă lumină și asupra căruia nu mai e nevoie să insistăm. Intelectualismul luat în acest înțeles violentează realitatea, denaturează ființa particulară a faptelor și din această pricină trebuie respins. Dar dacă prin intelectualism se înțeleg acele teorii după care mijlocul sigur de cunoaștere

stă în intelect, după care tot ceea ce cunoaștem cert și indubitabil cunoaștem prin intelect, atunci lucrurile se prezintă în altă lumină. În acest înțeles, intelectualismul este atacat în filosofia contemporană cu o vehemență și o energie rar întâlnite. Pragmatiștii, în frunte cu James, și intuitiviștii, în frunte cu Bergson, sunt adversarii lui înverșunați. De atacurile lor antiintelectualiste vom lua cunoștință pe larg în capitolele respective, în care vom expune pragmatismul și intuiționismul. Tot cu acel prilej vom avea posibilitatea să vedem și cât cântăresc argumentele antiintelectualiste. Deocamdată ținem să relevăm un singur lucru: anume că, dacă anumiți gânditori au exagerat rolul epistemologic al intelectului, ajungând la teorii greșite și lipsite de orice fundament, de aici nu trebuie să conchidem că intelectul însuși e de vină și că din această cauză trebuie abandonat. Ce-i de vină, bunăoară, mașina care se lovește de un pom sau se prăbușește în prăpastie, omorând pe cei dintr-însa și făcându-se și ea praf, dacă cel care o conduce n-a știut s-o conducă? Intelectul, ca mijloc de cunoaștere, este esențial și indispensabil. Depinde numai cum îl determinăm și mai ales cum îl aplicăm.

Nu putem încheia acest capitol asupra raționalismului fără a sublinia faptul că toți oamenii de știință sunt stăpâniți de credința raționalistă că gândirea este factorul esențial al cunoștinței, că rațiunea neinfluențată de afecte și de interese ateoretice, rațiunea rece și obiectivă este factorul constitutiv al cunoștinței științifice. Raționaliști sunt oamenii de știință pozitivă nu numai în înțelesul că, după ei, adevărata cunoștință, cunoștința universal valabilă, izvorăște din gândire — trebuie să adăugăm: susținută de simțuri —, ci și în înțelesul că ei cred cu tărie în posibilitatea principială a rațiunii de a pătrunde treptat și continuu tot mai adânc în fondul realității, de a reduce din ce în ce mai mult imperiul irațional al existenței. Acestei credințe raționaliste, de care au fost stăpâniți oamenii de știință, se datorează progresele de-a dreptul uimitoare pe care le-au făcut științele pozitive în timpurile moderne.

BIBLIOGRAFIE

Descartes, *Regulae ad directionem ingenii.*

— *Discours de la methode.*

— *Méditations méthaphysiques.*

— *Principes de la philosophie.*

Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică.*

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

L. Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes,* 1927.

Emile Meyerson, *Identité et realité,* 1912.

— *De l'explication dans les sciences,* 1929.

— *La déduction relativiste,* 1925.

— *Du cheminement de la pensée,* 1931.

Jacques Maritain, *Réflexion sur l'intelligence et sur sa vie propre,* 1926.

— *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* 1932.

C. Antoniade, *Raționalism și pragmatism,* „Studii, filosofice“, vol. VI.

Mircea Florian, *Știință și raționalism,* 1926.

R. Müller-Freienfels, *Philosophie dér Individualität*, Zweite Aufl., 1923.
— Irationalismus, 1923.
— *Persönlichkeit und Weltanschauung*, Zweite Aufl., 1923.
K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Zweite Aufl., 1922.
Jonas Cohn, *Die Hauptformen des Rationalismus*, „Philosophische Studien" XIX.
W. Pichner, *Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant*, „Kant-Studien" XVIII.
K. Girgensohn, *Der Rationalismus des Abendlandes*, 1926.
L. Ziegler, *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, 1905.
G. Simmel, *Lebensanschauung*, 1918.
Max Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1933.
H. Bergson, *L'evolution créatrice*, 1928.
— *La pensée et le mouvant*. Quatrième éd., 1934.
G. Milhaud, *Le rationnel*, 1898.
A. Fouillée, *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, 1911.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I, Teil, 1913, II Teil, 1921.
L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, 1920.
E. Goblot, *Traité de Logique*, 1918.
F. C. S. Schiller, *Études sur l'humanisme*, 1909.
Albert Bayet, *Qu'est-ce que le rationalisme*, 1939.
B. Russel, *La Philosophie de Leibniz*, 1900.
F. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 3 B-de, 1920/1922.
H. Lotze, *Logik*, 1920.

EMPIRISMUL

Cu cât se căuta să se demonstreze mai mult că rațiunea este singurul izvor al cunoștinței necesare și universale, cu atât se manifesta mai puternic și tendința de a dovedi că senzațiile și percepțiile, într-un cuvânt simțurile, sunt izvorul din care provin cunoștințele noastre. Ca în atâtea alte probleme epistemologice, și în problema originilor cunoștinței opoziția o întâlnim încă din Antichitate. Să ne gândim numai cu câtă energie una din școlile socratice, cea cinică, susținea că orice cunoștință provine din senzații și cum, ceva mai târziu, stoicii indicau drept unicul izvor al cunoștinței senzațiile. Totuși, o adevărată teorie în acest sens, cuprinzătoare și întemeiată, nu apare decât în timpurile moderne, ca o reacție puternică față de raționalismul care primise corp de doctrină și începuse să devină dominant. Asupra întemeietorului noii direcții epistemologice, părerile sunt împărțite. După unii ar fi Fr. Bacon, crainicul unei noi metode de investigare științifică, al metodei inductive, după alții ar fi Hobbes, iar după cei mai mulți ar fi John Locke. Cum preocupările noastre sunt de ordin sistematic, nu istoric, nu este nevoie să arătăm aici pe larg de ce trebuie socotit ca întemeietor, cum credem și noi, John Locke. Mai întâi, fiindcă Bacon se ocupă mai mult cu „noua metodă" decât cu originile cunoștinței, iar concepția lui Hobbes este prea impregnată cu motive și idei raționaliste; în al doilea rând, fiindcă, așa cum cu dreptate s-a susținut, și unul și altul sunt încă puternic influențați de scolastică. În schimb, John Locke și-a pus problema originii empirice a cunoștinței în toată întinderea și complexitatea ei, cu claritate și pătrundere, care au trezit din capul locului un interes viu și o sinceră admirație, căutând s-o rezolve în sens opus raționalismului, cu o consecvență care a determinat puternice ecouri. Indiferent însă asupra căruia din cele trei nume ar cădea sorții paternității istorice, fapt cert și semnificativ este că noua direcție apare în Anglia și că tot aici își va avea cei mai tipici reprezentanți.

Nici una din ideile noastre — și prin „idei" trebuie să înțelegem atât reprezentări, cât și noțiuni și judecăți — nu-și are sediul în rațiune, nici una, susțin empiriștii, nu este înnăscută, ci toate ideile, fără deosebire, provin din experiență, toate au nevoie de simțuri. Experiența este însă de două feluri, una externă, de care luăm cunoștință cu ajutorul simțurilor externe, iar alta internă, de care luăm cunoștință cu ajutorul simțului intern. Sufletul nu vine pe lume cu un depozit de idei înnăscute, el nu are nici posibilitatea ca din

el însuși, fără concursul efectiv al simțurilor, să creeze idei, să construiască un număr de principii, valabile oricând și oriunde. Sufletul e la început o foaie de hârtie albă sau, cum spuneau stoicii, ca o bucată de ceară moale, pe care vin și se întipăresc diferite urme. Ce urme sunt acestea? Sunt urmele pe care le lasă asupra sufletului percepțiile. Materialul sau conținutul cunoștințelor noastre este așadar constituit din ceea ce furnizează atât simțurile externe, fiecare în parte sau mai multe la un loc, cât și simțul intern. Prima capacitate a intelectului omenesc este, după Locke, aceea de a primi percepțiile, care-i parvin fie de la lumea din afară, prin simțurile externe, fie de la lumea interioară, prin simțul intern. A doua capacitate a lui stă în prelucrarea materialului furnizat de simțuri, în analiza și reuniunea reprezentărilor, în raportarea ideilor unele la altele și în izolarea lor, în formarea de judecăți și raționamente. „Toate acele idei sublime, care trec dincolo de nori și ajung chiar până la cer, își au aici [în simțuri] punctul lor de plecare și de sprijin; în întregul domeniu întins pe care-l străbate spiritul, în acele speculații îndepărtate, prin care poate apărea înălțat, el nu depășește nici cu o iotă ideile care-i sunt oferite observației de către percepțiile externe sau de către percepția internă". Tot cuprinsul activității lui, intelectul și-l trage deci din simțuri. Intelectul depune o activitate, dar o activitate care constă în prelucrarea materialului procurat de simțuri. Intelectul nu este, la empiriști, activ în sensul în care el este activ la raționaliști, adică creator; el nu poate produce nimic din sine însuși, el nu face altceva decât să prefacă, să transforme ceea ce-i furnizează simțurile. Așa cum nu poate crea nimic, el nu poate nici distruge nimic din ceea ce-i prezintă simțurile. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* este un principiu fundamental al empirismului. Reprezentările sensibile sunt fundamentale și punctul de plecare al oricărei cunoștințe. Sufletul este la naștere o *tabula rasa*, o tablă nescrisă, pe care apoi, treptat-treptat, se înscriu percepții variate și nenumărate, din care intelectul scoate mulțimea felurită de cunoștințe pe care o posedăm.

Nu există idei și principii înnăscute. Cei care susțin ineitatea anumitor idei caută să explice și să le justifice ineitatea cu ajutorul valabilității lor universale. Mai întâi, obiectează Locke, această valabilitate universală nu există, adică nu există idei pe care toți oamenii să le recunoască și cărora să-și dea consimțământul. Ideea de Dumnezeu, bunăoară, nu este recunoscută ca valabilă de către atei. Să presupunem totuși că ar exista idei care să se bucure de o valabilitate universală. Ar însemna aceasta numaidecât că ele sunt înnăscute? Câtuși de puțin. Dacă toți oamenii ar crede în Dumnezeu, credința generală în Dumnezeu ar putea fi explicată și pe altă cale decât pe aceea a ineității, de pildă ea ar putea fi considerată ca fiind formată de către intelect din percepțiile pe care le avem despre fenomenele naturii, fenomene atât de vizibile ale înțelepciunii și puterii divine. Dacă din recunoașterea generală a unei idei se poate conchide asupra ineității acelei idei, atunci ideea de Dumnezeu înnăscută trebuie socotită și ideea de foc, fiindcă nu este nimeni pe lume care să aibă ideea de Dumnezeu și să n-o aibă pe aceea de foc. În realitate, ineitatea ideii de Dumnezeu dovedește așa de puțin existența lui Dumnezeu, pe cât lipsa numelui sau a noțiunii de Dumnezeu din conștiința oamenilor dovedește inexistența lui; tot așa după cum faptul că o bună parte din oameni nu au numele și noțiunea de magnet natural nu dovedește că magnetul natural nu există. Înnăscute nu sunt nici principiile logice — principiul identității și principiul contradicției. Dacă principiile logice ar fi înnăscute, ele ar trebui să

fie prezente, şi anume conştient prezente, şi în conştiinţa copiilor şi a idioţilor. Dar lucrul acesta nu există. E nevoie de mare grijă şi atenţie pentru ca principiile logice să se poată forma în intelectul nostru. Ele sunt aşa de puţin înnăscute, încât, dacă am cerceta, am putea constata că mulţi oameni maturi sunt lipsiţi de ele. (După Locke „a fi în conştiinţă" n-are nici un sens să însemne altceva decât „a fi conştient"; el nu poate concepe fapte de conştiinţă inconştiente.) Dacă principiile logice ar fi înnăscute, ele ar trebui să apară cele dintâi în conştiinţa copilului. Înainte însă ca un copil să înţeleagă ce înseamnă „ceea ce este, este" şi „e imposibil ca un lucru în acelaşi timp să fie şi să nu fie", el ştie că albul este alb şi nu negru, că dulcele este dulce şi nu amar, că albul se deosebeşte de negru şi dulcele de amar. Înainte de a ajunge în posesiunea principiilor, noi avem mai întâi cunoştinţe particulare despre lucruri; înainte de a ajunge la noţiuni abstracte, noi avem percepţii şi reprezentări. Noţiunile şi principiile, speculative sau practice, pe care raţionalismul le pretinde înnăscute, nu sunt în realitate decât tot nişte idei dobândite —, dobândite din senzaţiile particulare. A susţine că sunt înnăscute, dar că din diferite împrejurări s-au întunecat sau au fost sufocate, nu este, după Locke, un argument. Căci dacă sunt înnăscute şi le posedăm la naştere, dar încetul cu încetul se dau la fund şi nu-şi mai fac auzite glasul, atunci normal ar fi ca să le găsim în toată puritatea lor la copii şi la oamenii fără cultură, fiindcă asupra acestora influenţele tulburătoare nu şi-au exercitat încă efectul. Ceea ce însă nu e cazul. Nu există idei înnăscute, ci toate ideile derivă din experienţă, vin din simţuri. Înnăscute nu sunt, după Locke, decât tendinţa spre fericire şi teama de nenorocire.

Greu a fost începutul, de a arăta că toate ideile derivă din experienţă şi a dovedi aceasta la câteva cazuri, deoarece apoi una câte una noţiunile fundamentale, categoriile, au fost supuse cercetării şi aplicării genetice, pentru ca astfel să li se zdruncine valabilitatea. Cele dintâi care au fost supuse acestui examen genetic au fost noţiunea de substanţă şi cea de cauzalitate. Dacă J. Locke trece uşor peste problema substanţei, susţinând că „noi nu avem despre substanţă în genere o idee clară şi de aceea desemnăm cu acest cuvânt numai o ipoteză nedeterminată despre ceva, care nu ştim ce este, adică despre ceva despre care nu avem o idee particulară, distinctă, pozitivă, pe care noi îl socotim drept substratul sau suportul ideilor cunoscute nouă", ceea ce în fond înseamnă recunoaşterea ei din partea lui, urmaşii marelui empirist, G. Berkeley şi D. Hume, continuă în acelaşi sens cercetarea lui Locke. Acel „nu ştiu ce" pe care Locke îl menţinuse, este pur şi simplu distrus de urmaşii săi. Dacă la un măr, spune Berkeley, sustragem toate senzaţiile pe care le avem de la el — de văz, pipăit, gust, miros etc. — nu mai rămâne nimic, nu mai rămâne acel substrat sau suport, numit de gânditori substanţă. Mărul nu are o existenţă substanţială, ci este numai un simplu *complex de senzaţii*. În acelaşi chip procedează Hume cu noţiunea de substanţă. Ceea ce percepem noi sunt însuşiri, stări şi activităţi, nu substanţe. Noi nu avem un simţ special cu ajutorul căruia să percepem ceea ce s-ar afla la baza complexului de însuşiri ce formează lucrurile, pretinsul substrat substanţial. Lucrurile nu sunt altceva decât conexuri de însuşiri, mănunchiuri de calităţi, cărora noi le dăm câte un nume. Aceste calităţi stau împreună şi formează un întreg fără să aibă nevoie de un suport, de ceva necunoscut, căruia însuşirile să-i fie inerente. Ideea de substanţă nu este decât o ficţiune, fruct al imaginaţiei noastre, şi nimic altceva; ea îşi are originea într-o obişnuinţă subiectivă, pe care noi însă o

obiectivăm în mod greșit, și fără nici un drept. Iată cum ia naștere ideea de substanță. Când văd un lucru, de pildă zahăr, eu unesc însușirile lui diferite — alb, dulce, tare etc. — și de câte ori percep bucata de zahăr, de atâtea ori fac același lucru. Percepând de mai multe ori același grup de însușiri, eu percep interior că facultatea mea de reprezentare se comportă totdeauna în același fel, sau am percepția internă că reunirea de idei este aceeași. „Eronată devine ideea de substanță prin aceea că n-o raportăm la activitatea interioară a funcțiunii de reprezentare, căreia îi aparține pe drept, ci o raportăm la grupul extern de însușiri și facem din ea un substrat real și constant al acestuia"[1]. Hume nu dizolvă în chipul acesta numai ideea de substanță corporală, ci și pe aceea de substanță sufletească sau spirituală. Sufletul însuși este un conex de reprezentări și de stări, în permanentă schimbare și devenire, fără nici un substrat substanțial; căci așa cum nu avem o percepție specială pentru suportul material, tot așa nu avem o percepție specială pentru suportul spiritual.

Dar noțiunea a cărei analiză a stârnit cel mai viu interes și a avut cel mai puternic răsunet este aceea de cauzalitate, adică aceea care stă la baza cunoașterii faptelor. Kant însuși mărturisește că Hume l-a trezit din somnul dogmatic, și l-a trezit din somnul dogmatic tocmai prin analiza căreia gânditorul englez a supus problema cauzalității. Pentru cunoașterea determinării cauzale nu avem, după Hume, decât două căi: calea intuitivă a simțurilor și calea demonstrativă a rațiunii, ambele însă incapabile să ducă la cunoașterea raportului cauzal. În adevăr, pe calea simțurilor raportul cauzal nu poate fi cunoscut, fiindcă noi nu posedăm un simț special pentru perceperea acestui raport. Dar nici pe calea rațiunii determinarea cauzală nu poate să fie cunoscută, fiindcă în orice determinare cauzală particulară efectul este deosebit de cauză și ca atare nu poate să fie dedus analitic din ea. Cum se explică totuși că noi gândim determinarea cauzală, deși n-o putem cunoaște? Procesul psihologic este următorul. Noi observăm că un fenomen urmează altuia, că lovirea uneia din bilele de biliard este însoțită de mișcarea bilei a doua, sau că flacăra este însoțită de căldură. Și dacă percepem de mai multe ori aceleași fenomene, noi nu ne mulțumim numai să susținem că unul urmează celuilalt, ci susținem ceva mai mult, că unul determină pe celălalt, că unul este cauza celuilalt. Cu alte cuvinte, simpla succesiune temporală dintre fenomene este interpretată ca o determinare cauzală, simpla contiguitate în timp și spațiu a două fenomene este gândită ca o necesitate cauzală. Cum e posibil acest lucru? De ce, când vedem apărând unul din fenomene, așteptăm cu certitudine și apariția celuilalt? Unde își are temeiul faptul că, întrucât două fenomene au fost percepute de mai multe ori în trecut ca fiind în raport unul cu altul, noi susținem că și pe viitor aceste fenomene, cât și cele similare lor se vor comporta în același mod? Temeiul acestei legături cauzale nu este de natură obiectivă, ci de natură subiectivă, el nu stă în lumea externă, ci în noi înșine. El se află în *obișnuință*. Fiindcă de repetate ori am văzut două fenomene apărând împreună, noi suntem constrânși, în virtutea legilor de asociație, să legăm în conștiință cu apariția celui dintâi apariția celui de-al doilea, și înainte ca simțurile să perceaptă apariția celui de-al doilea, noi să prevedem ca necesară apariția lui. Și fiindcă, după Hume, orice „idee" este copia unei „impresii", el susține că „impresia" care se află la baza ideii de cauzalitate nu este alta decât cea a „trecerii din obișnuință a imaginației" de la un obiect la însoțitorul lui

[1] R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Achte Aufl., 1921, p. 211.

obişnuit. „Obişnuinţa lui *post hoc* este originalul ideii lui *propter hoc*. Însă acest *propter hoc*, şi cu el întregul conex necesar al fenomenelor, nu poate fi niciodată demonstrat, ci numai crezut"[1]. Obişnuinţa este aceea care determină sentimentul constrângerii şi joacă rolul hotărâtor în formarea ideii de cauzalitate. Un singur caz de apariţie împreună a două fenomene n-ar fi niciodată în stare să trezească în noi sentimentul constrângerii de a lega ideea unuia de ideea celuilalt, oricâte lumini am proiecta, din toate părţile, asupra lui. Dar legătura subiectivă dintre reprezentări este socotită, pe nedrept, ca exprimând o legătură obiectivă între fenomene, necesitatea psihică dintre idei este interpretată fără nici un temei logic, ca simbolul necesităţii reale dintre obiectele percepute. Ajungând să demonstreze că raportul cauzal nu poate fi cunoscut nici intuitiv (prin simţuri), nici demonstrativ (prin raţiune) şi căutând să arate că el îşi are temeiul în credinţă *(belief)*, Hume dădea o soluţie sceptică problemei cauzalităţii, soluţie ce echivala cu dizolvarea ideii de cauzalitate[2].

Dar explicaţiile genetice empiriste ale cunoştinţei nu s-au oprit aici. Dacă J. Locke şi D. Hume respectaseră şi nu se atinseseră de caracterul demonstrativ al ştiinţelor matematice, urmaşii lor întru empirism au înglobat însă şi obiectele matematice în cercul preocupărilor lor explicative. John Stuart Mill, care în această privinţă se dovedeşte a fi un empirist consecvent, împingând cercetările până la ultimele lor consecinţe, nu se mărgineşte numai să susţină că principiile logice îşi au originea în experienţă şi sunt rezultatul unor generalizări inductive, ci caută să demonstreze că şi obiectele matematice au o origine empirică.

Geometria este, după Mill, o ştiinţă izvorâtă din observaţii empirice şi generalizări inductive, obiectele ei îşi au originea în simţuri, iar definiţiile ei presupun implicit existenţa lucrurilor reale. „Punctul, liniile, cercurile pe care fiecare le are în minte sunt, mi se pare, simple copii ale punctelor, liniilor, cercurilor şi pătratelor pe care le-am cunoscut prin experienţă." Ideea pe care o avem despre punct nu este altceva decât ideea unui *minimum vizibil*, spune Mill, adică cea mai mică porţiune de suprafaţă pe care o putem percepe vizual. Linia geometrică, fără întindere, este pur şi simplu inconceptibilă, iar dacă vorbim de un astfel de obiect, o putem face în virtutea posibilităţii pe care o are mintea noastră de a da atenţie, atunci când are o reprezentare sau o idee, numai unei anumite părţi a reprezentării sau a ideii. Ne este însă peste putinţă să ne imaginăm o linie fără lărgime. Geometria nu se ocupă cu lucruri imaginare, cu nonentităţi, ci obiectele ei sunt lucruri care există în realitate. Definiţiile ei nu sunt descrieri ale unor obiecte pur ideale, ci „sunt primele şi cele mai evidente generalizări relative la aceste obiecte naturale. Aceste generalizări, *ca* generalizări, sunt perfect exacte. Egalitatea tuturor razelor este adevărată despre toate cercurile atât cât e adevărată despre un cerc, dar ea nu este complet adevărată decât foarte aproape şi aşa de aproape că supoziţia că ea este absolut adevărată n-ar atrage în practică nici o eroare de vreo importanţă oarecare. Când ni se întâmplă să extindem aceste inducţii sau consecinţele lor la cazuri în care eroarea ar fi apreciabilă, la linii de o lărgime sau de o grosime perceptibile, la paralele care deviază sensibil de la echidistanţă, şi altele la fel, noi corijăm concluziile noastre, combinând noi teoreme relative la aberaţie;

---

[1] W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. I, Aufl. p. 344.

[2] A se vedea şi introducerea noastră la David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de S. Căteanu.

absolut cum facem pentru teoremele relative la proprietățile fizice și chimice, dacă se întâmplă ca aceste proprietăți să aducă vreo modificare în rezultat; ceea ce are loc adesea, chiar pentru figură și întindere, ca, de pildă, în cazul dilatării corpurilor prin căldură". „Exactitatea cu totul particulară ce se atribuie primelor principii ale geometriei este deci iluzorie. Aserțiunile pe care se fundează raționamentele nu corespund aici mai exact decât în celelalte științe faptelor; dar noi *presupunem* că ele le corespund, pentru a putea trage consecințele ce decurg din supoziție." Axiome, definiții, teoreme, sunt scoase din experiență, sunt demonstrate recurgându-se la experiență și confirmate de experiență. Noi n-am fi știut niciodată că două linii nu pot închide un spațiu, sau că două linii drepte, care s-au întâlnit o dată, nu se vor mai întâlni a doua oară și vor continua să fie divergente, dacă n-am fi văzut niciodată vreo linie dreaptă. Împotriva aprioriștilor, care susțin că rolul experienței la astfel de adevăruri ar consta numai în aceea de a le *sugera*, iar nu de a le *dovedi*, Mill relevă că axiomele sunt evidente și prin experiență, că e un fapt că experiența le confirmă la fiecare pas și că nu se prezintă nici un caz în experiență care să ne facă să-l bănuim ca o excepție la regulă. De ce să admitem, se întreabă Mill, o altă origine a acestor adevăruri decât a tuturor celorlalte, când, explicându-le în același chip ca pe toate celelalte, convingerea în necesitatea lor nu numai că nu iese micșorată, ci, din contră, mărită?

Geometria este deci o știință inductivă; adevărurile ei sunt scoase din experiență; evidența lor este o evidență de experiență.

Dar nu numai geometria, ci și aritmetica și algebra sunt discipline inductive, cu adevăruri scoase din experiență. Astfel, numerele sunt scoase, după Mill, din senzații cu ajutorul abstracției, senzații pe care le avem de la lucruri ce pot fi numărate și pe care le întâlnim în diferite grupe ce concordă între ele. Numerele sunt, după el, totdeauna numere despre ceva, însușirile numerelor sunt însușiri ale lucrurilor, căci numere în abstract nu există. Toate adevărurile fundamentale ale științei numerelor se bazează pe mărturia simțurilor. „Ele se dovedesc, spune Mill, făcând să se vadă și să se pipăie că un număr dat de obiecte, zece bile de pildă, separate și aranjate divers, pot să ofere simțurilor noastre toate grupele de numere al căror total este egal cu zece. Toate metodele perfecționate ale predării aritmetice copiilor pleacă de la cunoașterea acestui fapt. Dacă dorești astăzi să pui *spiritul* copilului pe jumătate în studiul aritmeticii, dacă vrei să-l înveți numerele și nu pur și simplu cifre, procedezi, cum am spus, prin mărturia simțurilor." Știința numerelor își scoate adevărurile tot din experiență, pe calea generalizărilor, și înseși primele ei principii nu sunt, după Mill, decât generalizări ale experienței.

Nici algebra n-a fost exceptată de încercările de a întemeia orice cunoștință și orice știință pe experiență. Simbolurile algebrice sunt simboluri despre lucruri și deosebirea dintre ele și numere stă în faptul că, în vreme ce simbolurile au facultatea de a reprezenta nu numai un lucru, ci toate lucrurile în general, numerele au numai pe aceea de a reprezenta lucrurile particulare. „Orice număr, spune tot Mill în același loc, reprezintă un număr particular de lucruri oarecare fără deosebire, dar fiecare simbol algebric face mai mult; el reprezintă toate numerele fără deosebire. Îndată ce concepem un lucru divizat în părți egale, fără a cunoaște numărul acestor părți, putem să-l numim *a* sau *x* și să-i aplicăm fără risc de eroare, o formulă algebrică oarecare. Judecata $2(a + b) = 2a + 2b$ este un adevăr care

îmbrățișează toată natura. Dacă deci adevărurile algebrice sunt adevărate despre toate lucrurile, și nu numai, cum sunt cele ale geometriei, despre linii și unghiuri, nu e de mirare că simbolurile nu deșteaptă în mintea noastră ideea nici unui lucru particular. Când se demonstrează teorema 47 a lui Euclid, nu este necesar ca termenii să ne prezinte imaginea tuturor triunghiurilor cu unghiuri drepte; la fel, în algebră, nu e nevoie de a ne reprezenta prin simbolul *a* toate lucrurile, ci numai un lucru și, prin urmare, de ce nu și litera însăși? Caracterele *a, b, c, x, y, z* servesc tot așa de bine să reprezinte lucrurile în general ca și orice altă concepție mai complexă și mai concretă. Că noi avem, totuși, conștiința lucrurilor însele, ca atare, și nu a unor simple semne, rezultă din faptul că, în orice raționament pe care-l facem, noi le atribuim proprietăți lucrurilor. Prin ce reguli procedăm noi la rezolvarea unei ecuații? Aplicând la fiecare pas lui *a*, *b* și *x* judecata că lucruri egale adăugate la lucruri egale sunt egale, că dacă scădem lucruri egale din lucruri egale, resturile sunt egale; și alte judecăți întemeiate pe acestea. Nu e vorba aici de proprietăți ale cuvintelor sau ale sumelor ca atare, ci de proprietăți ale mărimilor sau, altfel spus, ale lucrurilor. Prin urmare, concluziile succesiv trase se raportează la lucruri și nu la simboluri."

Cu un cuvânt: științele matematice sunt, toate, științe de experiență; adevărurile lor sunt generalizări ale observației, adevăruri inductive ce rezultă din mărturia simțurilor; științele matematice sunt, ca toate celelalte științe pozitive, științe inductive. Ele au însă un accentuat caracter ipotetic din pricina formulelor generale potrivit cărora fac inducțiile. „Concluzile lor sunt adevărate numai sub anumite supoziții care sunt sau care ar trebui să fie aproximații ale adevărului, dar care sunt rar, dacă sunt vreodată, exact adevărate; și acestui caracter ipotetic îi datorează ele certitudinea particulară ce se atribuie demonstrației."

Dar în strânsă legătură cu originea sensibilă, empirică, a cunoștinței stă metoda de investigare a obiectelor ei, procedeul de a o face să progreseze și de a dobândi noi adevăruri. Știm cum raționalismul, potrivit spiritului său, susținea metoda deductivă, pe care o credea singura capabilă să ducă la cunoștințe universale și necesare, o metodă care nu poate sta în concordanță cu concepția empiristă. Potrivit originilor diferite ale cunoștinței, empirismul susține o altă metodă, pe care încă de la începuturile lui de a se întemeia sistematic a căutat s-o prezinte ca pe o metodă opusă celei deductive, scoțându-i puternic în relief caracterul investigativ și inventiv: e metoda inductivă. Ne aducem aminte cu câtă energie Bacon de Verulam combătea raționamentul silogistic precum și raționamentul inductiv aristotelic, acea *inductio per enumerationem simplicem*, și cu cât patos propunea el o nouă metodă de cunoaștere a fenomenelor naturii și de aflare a cauzelor lor, cunoscută de atunci și până astăzi sub numele de metodă inductivă. Din această cauză Bacon a și fost botezat și recunoscut ca întemeietorul filosofiei inductive. Totuși cel care în această direcție a aprofundat mai mult lucrurile și a adus mai interesante contribuții empirismului a fost John St. Mill. Critica pe care acesta a adus-o silogismului n-a fost numai cea mai coroziva și mai temeinică, dar totodată și cea care a trezit cel mai viu interes și a exercitat cea mai mare influență. Demn de relevat la Mill este faptul că mână în mână cu critica silogismului merge aprofundarea raționamentului inductiv și a metodei inductive. Nu e nevoie să insistăm asupra acestei critici, fiindcă lucrurile acestea se cunosc din școala secundară. Câteva cuvinte sunt de aceea suficiente. Orice silogism, dacă e considerat ca o

înlănţuire de judecăţi capabilă să dovedească veracitatea concluziei, cuprinde o *petitio principii*. Astfel în silogismul: „Toţi oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor", concluzia nu este dovedită de premisa majoră. Căci noi nu suntem siguri de caracteristica de muritor a tuturor oamenilor, dacă nu suntem siguri de caracteristica de muritor a fiecărui om în parte; că dacă îndoiala afectează valabilitatea judecăţii „Socrate este muritor", această îndoială afectează şi valabilitatea judecăţii ce figurează ca premisă: „Toţi oamenii sunt muritori". Desigur, concluzia unui silogism poate fi privită ca o inferenţă, ca o judecată conchisă din alte judecăţi; dar nu trebuie considerată ca fiind scoasă dintr-o judecată generală. De unde şi cum este ea atunci conchisă? Unde îşi are temeiul veracitatea judecăţii: „Ducele de Wellington este muritor", când apare ca concluzie într-un silogism a cărui premisă majoră este: „Toţi oamenii sunt muritori?" Toată eroarea în interpretarea valorii deductive a silogismului provine, după Mill, din faptul că nu se disting două lucruri distincte şi care merită să fie distinse în premisa majoră, anume partea de inferenţă şi partea de înregistrare, şi de a atribui părţii a doua, în loc de a atribui celei dintâi, puterea concluzivă. Pe ce se întemeiază valoarea judecăţii: „Toţi oamenii sunt muritori?" Pe observaţie, din cazuri particulare. S-a observat că cutare şi cutare etc. individ a murit, şi din aceste cazuri scoatem judecata universală: „Toţi oamenii sunt muritori". Noi conchidem de la ceea ce am stabilit la anumite cazuri pe care le-am observat la toate cazurile similare, trecute, prezente şi viitoare, pe care nu le-am observat încă. Avem cu alte cuvinte o inferenţă. Dar judecata universală mai este şi altceva: „un mod prescurtat de a reduce şi de a conserva în memorie un număr de fapte particulare care toate au fost observate", un registru care cuprinde concis toate cazurile observate în parte şi care ne scuteşte de a înşira toate judecăţile particulare, din care a fost scoasă judecata universală. Orice judecată universală, privită ca premisă majoră a unui silogism, se compune prin urmare din două părţi diferite, una inductivă şi alta de simplă înregistrare a inducţiei făcute. Garanţia temeiniciei judecăţii: „Ducele de Wellington este muritor" nu stă în judecata: „Toţi oamenii sunt muritori", ci în operaţia logică de inferenţă, care ne dă posibilitatea să ne ridicăm de la adevărurile particulare la adevărul general: „Toţi oamenii sunt muritori". Inferenţa are loc înainte de a fi fost stabilit adevărul general. Noi putem utiliza adevărul general ca „staţie intermediară", pentru a conchide în cazul de faţă asupra caracteristicii de muritor a Ducelui de Wellington, dar trebuie să fim conştienţi că ceea ce dovedeşte veracitatea concluziei nu este adevărul general: „Toţi oamenii sunt muritori", ci cazurile particulare din care acest adevăr general a fost scos. „Intercalarea unei judecăţi generale nu adaugă, spune Mill, o iotă la dovedire" — la dovedirea în speţă a judecăţii particulare în care este afirmată caracteristica de muritor a Ducelui de Wellington. Judecata universală ce figurează ca premisă majoră într-un silogism nu are o valoare mai mare decât memoratorul pe care îl poartă cineva în buzunar şi care-l ajută să dea răspuns la o întrebare asupra unui fapt, citind notele relative la acest fapt, trecute într-însul. Ceea ce nu înseamnă că, servindu-se de carnet, cunoaşterea faptului s-ar datora împrejurării că el a fost notat în carnet.

Singurul raţionament conclusiv şi probant, cu posibilităţi inventive şi îmbogăţitoare de cunoştinţe, este, după Mill, cel inductiv, care duce de la cunoscut la necunoscut, de la observat la neobservat încă. „Inducţia, deci, este operaţia spiritului, spune Mill, prin care

noi inferăm că ceea ce știm că este adevărat în unul sau mai multe cazuri particulare va fi în toate cazurile care seamănă cu primele sub anumite raporturi asignabile. Cu alți termeni, inducția este procedeul prin care noi conchidem că ceea ce este adevărat despre anumiți indivizi ai unei clase este adevărat despre clasa întreagă, sau că ceea ce-i adevărat uneori va fi întotdeauna în împrejurări similare." Inducția nu este numai singurul procedeu îndreptățit de cunoaștere a fenomenelor naturii, dar este și singurul procedeu admisibil în cadrul empirismului. Susținându-l cu tărie, Mill se dovedește în această privință cel mai consecvent empirist, mai consecvent decât Locke însuși și decât Hume, care mențineau în cadrul concepțiilor lor cunoștința rațională deductivă.

Mill nu se mulțumește numai să demonstreze că orice știință, deci și matematica, se folosește de inducție ca fiind singurul raționament progresiv, ci caută să arate și fundamentul teoretic pe care se sprijină raționamentul inductiv în genere. Pe ce ne întemeiem noi ca să afirmăm că, dacă ceva e adevărat despre indivizii unei clase, va fi adevărat despre clasa întreagă, că dacă ceva e adevărat uneori, va fi adevărat totdeauna în împrejurări similare? Pe principiul fundamental, pe axioma generală, răspunde Mill, că mersul naturii este uniform. Cu aceasta Mill n-a spus însă totul. Căci se poate pune acum întrebarea, și Mill și-a și pus-o: de unde provine acest principiu fundamental, această axiomă generală? Și s-ar putea răspunde la ea, că e vorba de un postulat al minții noastre, de un principiu rațional și aprioric, care explică și fundamentează inducția. Un asemenea răspuns ar fi desigur interesant și demn de luat în seamă, dar nu s-ar împăca deloc cu concepția empiristă, pe care Mill o vrea cât mai consecventă cu putință. Și atunci el dă un răspuns complet opus acestuia. Principiul uniformității mersului naturii este, după Mill, o vastă generalizare, scoasă din alte generalizări anterioare, este o inducție, și anume o inducție dintre cele mai dificile și mai târzii dobândite, care, ca axiomă generală, n-a apărut încă decât în spiritul filosofilor, fără ca totuși nici aceștia să-i fi putut aprecia întinderea și limitele. Derivat din experiență pe baze inductive, principiul uniformității cursului naturii nu este de o exactitate matematică, de o stringență logică absolută, căci natura prezintă, alături de uniformitate, și o varietate infinită. Astfel, alternarea timpului frumos cu ploaia nu este așteptată de nimeni să se petreacă în fiecare an în același chip; iar când anumite întâmplări, pe care nu le așteptăm să se petreacă la fel, are loc totuși, noi le găsim extraordinare. „A te aștepta, spune Mill, la constanță în cazurile în care constanța nu trebuie să fie așteptată; a crede, de pildă, că un eveniment fericit întâmplându-se într-o anumită zi a anului, această zi va fi totdeauna fericită, este pe drept considerat ca superstiție." Europenii au crezut mii de ani că toate lebedele sunt albe, până când într-o bună zi s-au descoperit, în alte regiuni ale globului, și lebede negre. Ei au crezut deci într-o uniformitate care s-a dovedit a nu fi o uniformitate. Noi putem conchide uneori de la un caz asupra tuturor cazurilor similare, alteori însă nu putem conchide, dintr-un număr indefinit de cazuri asemănătoare, decât o vagă și foarte slabă prezumție. De ce într-un caz putem infera cu temei și în altul nu? Cine va fi în stare să răspundă la această întrebare va rezolva, după Mill, în întregime problema inducției.

Empirismul induce, după cum vedem, totul din experiență și prin simțuri. Nu există, după concepția empiristă, un for mai înalt și cu puteri mai pline, care să confere cunoștinței legitimitate și confirmare, decât experiența. Experiența este instanța primă și ultimă și

supremă, din care cunoştinţa îşi trage temeinicia şi valabilitatea. Totul din experienţă şi nimic în afară de experienţă, acesta este principiul fundamental al empirismului.

Empirismului îi datorăm însă şi o contribuţie interesantă cu privire la factorii apriorici ai cunoştinţei. Kant deosebeşte la cunoştinţă, după cum vom vedea, două categorii de factori: unii universali şi necesari, factorii *apriorici*, şi alţii contingenţi şi de origine empirică, factorii *aposteriorici*. În orice cunoştinţă ştiinţifică întâlnim şi pe unii şi pe alţii. În chipul acesta gânditorul de la Königsberg credea că a reuşit să împace raţionalismul cu empirismul. Concepţia cu adevărat revoluţionară a lui Kant n-a fost însă în stare să-i satisfacă pe empirişti. Căci şi după Kant empirismul este încă foarte puternic, reprezentat de doi gânditori de marcă, J. St. Mill şi H. Spencer. Am văzut câtde consecvent cu punctul de plecare gândeşte Mill. Spencer, a cărui întreagă teorie empiristă n-o vom expune aici, caută să demonstreze cum, cu ajutorul experienţei şi al evoluţiei, se poate explica şi aprioricul, fiind convins că prin teoria lui se reconciliază teoria empiristă cu cea transcendentalistă. Iată în ce constă explicarea empiristă a aprioricului după Spencer. „Întreaga inteligenţă, spune Spencer, este dobândită prin experienţă." Prin urmare şi factorii ei apriorici. Trebuie însă să distingem între experienţa individuală şi experienţa speciei. Căci ceea ce din punctul de vedere al speciei este *a posteriori*, din punctul de vedere al individului este *a priori*. Cu alte cuvinte, aprioricul, care după Spencer e totuna cu *inconceptibilitatea contrariului*, există numai pentru individ, nu şi pentru specie. În cadrul empirismului se poate găsi aşadar o explicare şi aprioricului. E util să reproducem, în legătură cu această idee originală şi interesantă a lui Spencer, consideraţiile unui gânditor român. Justeţea lor va scuza lungimea citatului. „Dacă geneza elementelor apriorice, spune I. Petrovici, este pur şi simplu «interiorizarea» unei experienţe constante şi îndelung repetate în decursul evoluţiei speţei, atunci *cu vremea* tezaurul aprioric poate spori la infinit, şi, destul de bogat — după Spencer — chiar astăzi, poate deveni treptat un microcosm leibnizian, care să cuprindă în mic totalitatea detaliilor universului, cel puţin al universului experienţei strămoşilor. La Kant, porţiunea elementelor apriorice era cu necesitate fixă: formele de rânduială şi îmbinare, şi nu numai atât. Aceste forme, nici astăzi şi niciodată, n-au putut veni din experienţă, fiindcă tocmai ele fac experienţa posibilă. Dimpotrivă, ceea ce e material de cunoaştere, acesta şi astăzi şi în viitor va rămânea *a posteriori*. În teoria spenceriană, această distincţie calitativă pare a nu mai avea un prea mare înţeles, şi dacă „timpul", «repetirea» şi «evoluţia» sunt factorii care determină *apriorizarea* experienţelor îndelungate, atunci tezaurul aprioric nu este fix, ci variază, creşte; şi, odată admiţând aceasta, nu putem pune nici o limită creşterii sale. Pornit de la zero, el poate ajunge la infinit şi ceea ce e în adevăr straniu e că această teorie spenceriană, care în fond se reduce la empirism şi care pentru vremurile îndepărtate ale trecutului nu admite nici o umbră de idee înnăscută, făgăduieşte într-un viitor, desigur îndepărtat şi el, pentru fiinţele acelea, în al căror suflet se va fi acumulat experienţa integrală a unui şir nesfârşit de strămoşi, posibilitatea de a găsi totalitatea adevărurilor în cuprinsul spiritului lor şi a construi universul prin speculaţii curat mintale —, aşa precum printr-o anticipare grăbită şi fatal imposibilă încercase un Hegel, sau şi mai devreme Spinoza. Pentru trecut *empirism absolut*, fără nici o cunoştinţă necesară şi chiar fără nici o cunoştinţă sigură. Pentru viitor *apriorism absolut*, cu toate cunoştinţele necesare şi fără nici o cunoştinţă

contingentă. Întâi totul empiric, la urmă totul aprioric. Evoluția mijlocește între aceste două stări, legând prin nenumărata ei serie de trepte aceste două capete opuse. Teoria evoluției nu este numai o teorie de conciliere *logică*, ea devine un instrument de conciliere *istorică*. Iar cele două teorii cărora Kant le prezentase ramura împăcării și care se războiseră cu pretenția de a înfățișa fiecare adevărul *actual*, reprezintă una adevărul trecutului, alta adevărul viitorului, pe când prezentul nu-l poate exprima decât combinarea ambelor teorii, deoarece în această clipă de tranziție, între ce a fost și ce va fi, spiritul nostru nu mai este nici «tabula rasa» și n-are încă în cutele sale nici tezaurul *tuturor* adevărurilor posibile."[1]

Este concepția epistemologică empiristă îndreptățită în totul? Ideile ei cardinale și principiile ei fundamentale sunt așa de evident dovedite și de certe, încât se impun fără să provoace reacții critice? Să le luăm pe rând, ca să vedem în ce constă valoarea lor teoretică și fundamentarea lor epistemologică.

În ce privește critica empiristă a ideilor înnăscute, ea este interesantă, firește, dar în fond lipsită de obiect. Ea ar fi fost nu numai interesantă, ci și îndreptățită, dacă ineitatea ideilor ar fi fost susținută de marii raționaliști în forma pe care o combate Locke. Noi am văzut însă, când am expus doctrina raționalistă, că ineitate nu înseamnă un număr determinat de idei, pe care sufletul îl aduce de-a gata când vine pe lume. Ineitate înseamnă dispoziție înnăscută a sufletului pentru formarea anumitor idei. Iar că sufletul posedă asemenea dispoziții înnăscute este un lucru asupra căruia astăzi, în urma atâtor cercetări, nu mai încape îndoială. Este de ajuns să ne gândim numai ce rol joacă ereditatea în viața organică și, *mutatis mutandis*, în viața sufletească, pentru a ne putea da ușor seama cât de nejustificată este ideea fundamentală a empirismului că sufletul ar fi o *tabula rasa*. E fapt stabilit psihologic că nici chiar în actele sufletești cele mai elementare, în reflexe și senzații, sufletul nu se comportă cu totul pasiv, ci, din contră, depune o activitate și interpretează într-un anumit sens datele experienței. E de asemenea stabilit că nu tot ceea ce se petrece în lumea externă este receptat de suflet, ci că totdeauna sufletul efectuează o alegere printre datele experienței, manifestă preferință pentru unele din ele și neglijează sau ignoră cu totul altele, fapt ce nu se împacă deloc cu concepția unui suflet-oglindă, care ar reflecta pasiv și cu egală indiferență tot ceea ce ajunge în fața ei. Sufletul se simte solicitat, din infinitatea de date externe și interne, de unele mai mult, de altele mai puțin, el are interes, practic sau teoretic, pentru unele, pentru altele însă nu, ceea ce dovedește cât de greșită este ideea empiristă despre pasivitatea sufletului și cât de îndreptățite sunt teoriile opuse, care caută să scoată în relief „activitatea" sufletului, „spontaneitatea" gândirii, facultatea aperceptivă a spiritului. Știm cât de dificilă este opera cunoașterii și câte funcțiuni sufletești variate sunt necesare pentru a ajunge la cunoștințe valabile și veridice. Dacă sufletul ar fi o *tabula rasa*, pe care vin și se înscriu singure senzațiile, atunci n-ar mai fi nevoie de nici un efort și de nici o operă selectivă din partea sufletului. Ceea ce în realitate nu este cazul.

A reduce cunoștința la senzații și a nega activitatea spiritului nu înseamnă câtuși de puțin a explica și a descrie actele cunoașterii, ci pur și simplu a ignora adevărata natură a acestor acte. Căci cunoștința nu stă în senzații, percepții și reprezentări, ci în operații ale

---

[1] I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, Ed. Casei școalelor, 1925, pp. 191—193.

gândirii, în acte de judecată, adică în acele acte în care poate fi vorba de adevăr sau fals. Niciodată o senzație, percepție sau reprezentare nu poate pretinde că întrunește atributul veracității. Sensibilitatea procură material pentru cunoaștere și constituie de cele mai multe ori punctul de plecare pentru cunoaștere, dar cunoaștere propriu-zisă ea nu poate procura. Cunoașterea cade în domeniul de activitate al gândirii, acolo unde intervin operațiile logice, căci aici avem aserțiuni pozitive sau negative, adică adevăruri.

Principiului empirist *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* trebuie să i se răspundă cu aceeași energie cu care a dat lui Locke răspunsul Leibniz acum două veacuri și mai bine: *Nimic nu este în intelect care să nu fi fost în simțuri*, *excipe, nisi ipse intellectus, afară de intelectul însuși.* De la simple senzații, fie ele chiar pure, nu ne putem ridica, fără construcții arbitrare și forțate, la acele noțiuni pe care nici unul din simțuri și nici toate împreună nu sunt în stare să ni le furnizeze, cum sunt noțiunile de identitate, substanță, cauzalitate, existență, număr, percepție, raționament etc. Experiența singură este mută în această privință, iar simțurile sunt cu totul incapabile. Atare noțiuni nu-și pot avea originea în experiență, ele și-o au în altă parte, și anume în intelect, gândire, rațiune sau cum altfel mai poate fi numită funcțiunea care le produce. Atâtea principii, apoi, care stau la baza științelor și fac posibilă cunoașterea fenomenelor nu-și pot avea originea în experiență, fiindcă experiența este limitată, pe când principiile depășesc experiența reală, trecută și actuală, și se întind și asupra experienței posibile viitoare. Principiul constanței energiei n-a putut fi scos din experiență, fiindcă el se referă la toată experiența, iar experiența de până acum este limitată. Desigur, principiile nu plutesc în vid, ci ele se cer întărite, susținute de experiență, dar acest lucru nu trebuie interpretat în sensul că ele derivă din experiență și ar avea o origine empirică. Putem merge mai departe și susține că experiența poate chiar *sugera* anumite idei, dar aceasta nu înseamnă că ideile sugerate *de* experiență derivă *din* experiență. Avem aici două lucruri esențial deosebite, pe care avem datoria imperativă de a le deosebi cât cer ele însele de sever. Cunoștințele scoase din experiență pot cuprinde cel mult o generalitate empirică și o valabilitate relativă, nu se pot însă în nici un caz ridica până la universalitatea apodictică și valabilitatea absolută a principiilor. Locke și Hume, dându-și seama că posedăm două genuri de cunoștințe din punctul de vedere al valabilității, n-au îndrăznit să deducă empiric judecățile matematice. Ba Locke susținea că morala posedă, ca și matematica, judecăți cu valabilitate absolută, ca, de pildă, judecata: Crima merită să fie pedepsită, care este după el valabilă, chiar dacă nu s-ar săvârși nici o crimă sau chiar dacă nici una n-ar fi pedepsită.

Dar apoi se pune întrebarea, dacă nu chiar cea mai dificilă, în tot cazul una dintre cele mai dificile: ce înțelegem și ce trebuie să înțelegem prin experiență? Este noțiunea de experiență așa de clară, de distinctă, de evidentă, încât ar fi de prisos să mai insistăm asupra ei? Este în adevăr noțiunea de experiență așa de simplă, așa de indecompozabilă, cum o prezintă empiriștii? Empiriștii reduc totul la experiență și deduc totul din experiență, dar fără să supună unui aprofundat și sistematic examen critic noțiunea de experiență. Ceea ce nu trebuie să trecem cu vederea e faptul că ideea de experiență pe care o au empiriștii și de la care pornesc ei este ideea *naivă* de experiență. În realitate însă, noțiunea de experiență este cu mult mai complicată și prezintă o multiplicitate de sensuri, asupra cărora empiriștii nu găsesc de cuviință să se oprească. Noi căpătăm desigur despre lucrurile sensibile

cunoştinţe pe bază de percepţii. Dacă am, de pildă, în faţa mea un obiect, să zicem o călimară, eu iau cunoştinţă de calităţile ei cu ajutorul diferitelor mele simţuri, cu ajutorul percepţiilor. Percep că este de sticlă, că este grea, că e plină pe jumătate cu cerneală neagră, că are o formă cubică etc.; eu aflu deci pe cale perceptivă despre călimară atâtea însuşiri. În acest proces cognitiv simţurile singure sunt totul, dar sunt ele singure suficiente? Iată o întrebare căreia cercetările psihologice îi dau un răspuns hotărât negativ. În orice act perceptiv cât de elementar se amestecă factori intelectivi, intervin — de ce? — pentru a organiza elementele furnizate de simţuri. Eu gândesc obiectul din faţa mea ca fiind *un* lucru şi acest *un* nu este un produs al senzaţiilor, el nu este perceput de un simţ special ca fiind ceva diferit de însuşirile sensibile ale lucrului. Mai mult: eu gândesc obiectul din faţă mea ca pe un *lucru*, şi iarăşi, lucrul nu este perceput de un simţ special ca fiind ceva diferit şi independent de însuşirile sensibile ale lucrului. Ce sunt atunci *un* şi *lucru*, aceste elemente pe care nu ni le furnizează nici un simţ, dar pe care noi totuşi le gândim când cunoaştem obiectul? Sunt noţiunile de *unitate* şi *substanţă*, cu ajutorul cărora cunoştinţa noastră organizează datele sensibile. Fără aceşti factori, pe care-i numim intelectivi, fiindcă provin din intelect, şi îndeplinesc funcţii de organizare, datele simţurilor ar sta unele lângă altele ca nişte fire de nisip, pe care varul stins nu le-a unit încă într-un tot. Credinţa că senzaţiile singure pot da cunoştinţe se bazează pe o iluzie, anume pe faptul că mişcându-se, în genere într-un mediu de fenomene cunoscute sau înrudit cu cele cunoscute procesul cognitiv se petrece cu o viteză, cu o uşurinţă şi dispensându-se de orice efort al gândirii, încât ne trezeşte impresia că gândirea nu este deloc prezentă. Ceea ce nu este decât o eroare, pe care o putem constata ca atare de îndată ce ne îndreptăm gândirea la lucruri neîntâlnite, rare şi complicate: atunci abia ne dăm seama de rolul gândirii în actul cunoaşterii. În percepţiile despre obiectele curente se amestecă fără să observăm urme ale judecăţilor anterioare, care ajută la determinarea cognitivă a acestor obiecte.

Încercarea de a deriva principiile logice din experienţă şi a le baza pe experienţă este de asemenea zadarnică. Când J. St. Mill susţine că principiul contradicţiei îşi are geneza în faptul că „credinţa şi necredinţa sunt două stări sufleteşti deosebite", care nu pot coexista şi care se exclud reciproc, precum şi în faptele oferite de experienţa externă, că lumină şi întuneric, zgomot şi linişte, egalitate şi inegalitate, simultaneitate şi succesiune sunt fenomene ce se exclud reciproc, şi că el este rezultatul generalizării inductive, gânditorul englez în realitate nu întemeiază, ci distruge acest principiu. În faţa unei asemenea încercări, întrebările pe care le pune Husserl sunt cum nu se poate mai legitime. Faptele pe care le enumeră Mill sunt în adevăr aşa de clare şi de precise ca să suporte exactitatea şi valabilitatea absolută a principiului contradicţiei? Afirmaţia că principiul contradicţiei e valabil din cauză că fapte sufleteşti opuse nu pot coexista are valoare de lege? De lege universal valabilă? Care sunt inducţiile psihologice pe care le-a făcut Mill ca să stabilească o asemenea lege? S-au făcut cercetări ca să se vadă dacă nu există cumva oameni care cred în acelaşi timp lucruri opuse? Dacă acest lucru nu e posibil la alienaţi, în stare de hipnoză, în delir? Dacă nu se întâlneşte cumva la animale? Iar dacă empiriştii, spune Husserl, ar răspunde la aceste întrebări, că ei înţeleg să-şi sprijine legea pe fapte observate la omul normal şi la gândirea lui normală, atunci s-ar pune întrebarea: ce înseamnă „om normal" şi „gândire normală"? Sunt aceste noţiuni aşa de clare şi de precise

încât să nu mai necesite nici o analiză? A încerca deci să întemeiezi principiile logice pe experiență cu ajutorul inducției echivalează în fapt cu distrugerea apodicticității lor, a valabilității lor absolute. Principiile logice, care sunt principii originare, ar fi transformate în acest caz în niște principii derivate, cu o valabilitate empirică, relativă. Empiriștii, în tendința lor de a întemeia totul pe experiență, confundă, când e vorba de principiile logice, lucruri principial eterogene. „Evidență și convingere oarbă, generalitate exactă și generalitate empirică, incompatibilitate logică a judecăților *(Sachverhalte)* și incompatibilitate psihologică a actelor de credință, deci a nu putea fi împreună adevărat *(Nicht-zusammen-wahrsein-können)* și a nu putea crede în același timp *(Nicht-zugleich-glauben-können)* sunt pentru el unul și același lucru."[1] Și atunci e clar că în asemenea condiții principiile, în loc să iasă întărite, ies, din contră, diminuate, că pretinsa întemeiere empiristă, în loc să le salveze valabilitatea, dimpotrivă, le-o distruge. Căci, bazate pe experiență, ele pot să se înfățișeze mâine altfel decât sunt astăzi, având o valabilitate relativă, ele pot să fie valabile pentru noi, oamenii, dar să nu fie valabile pentru alte specii de ființe. Adevărul ar fi în cazul acesta el însuși relativ, adevărul de astăzi și de aici fiind eroare mâine și dincolo, și viceversa, ideea care pentru noi, oamenii, ar fi adevărată, ar fi pentru alte specii de ființe falsă ori absurdă. Principiile logice nu sunt scoase din experiență și nu pot fi dovedite cu ajutorul experienței, ci tocmai dimpotrivă: în orice determinare teoretică a experienței, valabilitatea principiilor logice este presupusă și recunoscută. Noi n-am putea purcede la determinarea teoretică a experienței și n-am putea face absolut nici un pas în această determinare, dacă am refuza să recunoaștem sau numai ne-am îndoi de valabilitatea principiilor logice. Nici chiar tăgăduirea valabilității principiilor logice nu este posibilă decât tot cu recunoașterea valabilității acestor principii, încât gânditorii care au încercat să facă acest lucru n-au izbutit să facă altceva prin încercările lor decât să deștepte imaginea omului care vrea să sară peste propria-i umbră. Este exact însă că, dacă principiile logice nu derivă, în ceea ce privește necesitatea și universalitatea lor, din experiență, ele totuși pot deveni *conștiente* pentru individ prin faptul că acesta le aplică la experiență, ele capătă o mai mare stringență subiectivă, dacă sunt tot mai mult și tot mai bine aplicate la experiență.

Raționamentul inductiv, din care Mill vrea să facă mijlocul exclusiv pentru dobândirea oricărei cunoștințe, nu se dovedește a fi în câmpul cercetărilor științifice de importanța pe care i-o acordă gânditorul englez. Dacă în unele științe și în unele cazuri este nevoie de o observare mai îndelungată a mai multor fapte similare, în alte științe și în alte cazuri nu este nevoie de o astfel de observare. Câte adevăruri științifice dintre cele mai importante n-au fost descoperite datorită observării unui singur fapt, care a avut însă darul de a trezi în mintea omului de știință o idee, adică o ipoteză, pe care observările ulterioare n-au făcut altceva decât s-o confirme! Experimentul, cunoscut îndeobște ca fiind de o eficacitate teoretică de mâna întâi, nu presupune totuși în chip necesar raționamentul inductiv ca vehicul logic. Un exemplu ar lămuri poate și mai bine ceea ce vrem să spunem. Principiul gravitației, cu ajutorul căruia ne explicăm atâtea fenomene cosmice, n-a fost stabilit pe bază de observații ale unor fenomene particulare, n-a fost *indus* din aceste

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, 2 Aufl., 105.

observații, ci el s-a prezentat spiritului lui Newton ca o idee ipotetică, pe care observațiile anumitor fenomene particulare au venit s-o *confirme*. Galilei ne informează de asemenea că el a descoperit legea căderii corpurilor grele cu ajutorul rațiunii și că a verificat-o apoi cu ajutorul experienței. Atâtea alte exemple de acest gen s-ar putea da încă. Chiar și în științele de pură observație, spiritul nu se comportă pasiv, el pune întrebări naturii și așteaptă răspunsuri, el face observații condus de anumite idei și urmărind anumite ținte. Spiritul intervine deci activ în observarea fenomenelor, *anticipează* asupra lucrurilor, el este spontan și productiv.

Am văzut cum Hume, analizând noțiunea de determinare cauzală, îi găsește explicația în experiența internă, în asociere, în obișnuință, într-un act de credință, explicație pe care el însuși o socoate insuficientă ca să întemeieze noțiunea de cauzalitate și, din această pricină, o numește „sceptică". Hume avea desigur dreptate: experiența nu poate întemeia ideea de cauzalitate, căci raporturile cauzale, determinarea cauzală însăși, nu pot fi percepute.

Și chiar dacă ar putea fi percepute, aceasta n-ar însemna mare lucru, căci atunci ar însemna că se bazează pe experiență și experiența nu poate duce la necesitatea și universalitatea determinării cauzale. Și totuși, determinarea cauzală se află la baza tuturor investigațiilor noastre despre fenomene reale, dându-ne posibilitatea să ajungem la legi și să aprofundăm tot mai mult natura acestor fenomene. Cum e cu putință acest lucru? Datorită faptului că ideea cauzalității este un principiu *a priori*. Că orice schimbare are o cauză și că aceleași cauze produc în aceleași condiții aceleași efecte, e un principiu care depășește orice experiență și tocmai de aceasta nu poate fi scos din experiență. „În anticiparea viitorului se află mai mult decât o simplă necesitate psihologică sau biologică, ea are semnificare logică și obiectivă, fiindcă fără ea nu este posibil conexul experienței. Prin simpla repetare a observării unei succesiuni, aceasta nu devine o determinare a unuia din altul sau a unuia de către altul, care se află în cauzalitate, gândit prin rațiunea de cauzalitate. Făcând abstracție de faptul că geneza asocierii și a obișnuinței, precum și a «credinței» și a sentimentului de așteptare ce se bazează pe ea, presupune, cel puțin pentru psihologie, valabilitatea cauzalității, a lui ceva determinat de altceva, repetarea nu e îndestulătoare pentru formarea noțiunii de cauzalitate, prin care ea este, desigur, adusă la o aplicare mai ușoară și mai sigură, însă nu întotdeauna demnă de încredere, dar chiar adesea într-o singură succesiune ea își poate avea criteriul său de aplicare."[1] Deși aprioric, principiul cauzalității este aplicabil la experiență și vizează totdeauna realitatea. Nici un fenomen real, susceptibil de a fi cunoscut, nu se sustrage valabilității acestui principiu. Principiul cauzalității are, după cum vom vedea la Kant, o semnificare transcendentală.

Nejustificată este și tendința empiristă de a deriva obiectele matematice, după cum am văzut că a încercat să facă J. St. Mill, din experiență. Este, în adevăr, mai presus de orice îndoială că noi învățăm să numărăm recurgând la obiectele sensibile, altminteri spus, experiența externă, cu multiplitudinea ei de lucruri, ne ajută în sforțările de a degaja rațional unitățile numerice și obiectele geometrice. Acesta e un lucru prea cunoscut oricui ca să mai merite să ne oprim asupra lui. Dar dacă învățăm operațiile matematice elementare,

---

[1] R. Eisler, *Erkenntnistheorie*, Dritte Aufl., pp. 111—112.

folosindu-ne pentru aceasta de lucrurile din experiență, nu înseamnă numaidecât că operațiile acestea decurg din experiență. Mai mult, experiența ne poate *sugera idei*, dar a fi sugerat de *către* experiență nu înseamnă a fi derivat *din* experiență. Oricât de dezvoltată ar fi posibilitatea noastră de abstractizare și de generalizare, totuși noi nu am putea ajunge niciodată la exactitatea precisă și la determinarea absolută a obiectelor matematice. Căci experiența nu poate învinge vagul și aproximativul, bazat pe ele, spiritul nu poate ajunge la necesar și apodictic. În înțelegerea aportului experienței și a rolului pe care-l joacă spiritul în judecățile matematice este cât nu se poate de semnificativ cazul lui Blaise Pascal. Înzestrat cu aptitudini excepționale pentru științe, Pascal nu este totuși inițiat de timpuriu, cum îl recomandau aptitudinile, de către tatăl său în științele matematice, de teamă ca nu cumva, absorbit prea mult de acestea, să neglijeze pe celelalte. Tatăl ascunde cărțile de matematică ce se aflau în biblioteca sa pentru ca micul Blaise să nu le găsească; de asemenea evită să discute probleme de matematică în fața copilului. Și totuși acestui copil, care nu avea atunci decât 12 ani, i-a fost de ajuns ca tatăl său, la întrebarea pe care i-a pus-o, să-i răspundă că geometria este știința de a face figuri corecte și a descoperi proporțiile între ele, pentru ca singur să înceapă a face cu cărbunele diferite figuri pe dușumea și a căuta să descopere proporțiile dintre ele. Cum nu avea nici o carte la îndemână, el nu cunoștea numele figurilor și nici definițiile lor, fiind astfel silit să le dea singur atât numele cât și definițiile respective. El a trecut apoi la axiome, pe care iarăși le-a creat singur, și la demonstrații perfecte, ajungând fără ajutorul nimănui până la propoziția 32 din prima carte a lui Euclid. Experiența să fi fost aici planul în care s-a mișcat Pascal, experiența să fi fost pârghia progresului cognitiv de care dă dovadă spiritul genialului copil? Și care experiență?

Dacă toate aceste critici, precum și altele ce s-ar mai putea eventual aduce, sunt întemeiate, nu trebuie totuși să uităm foloasele atât istorice cât și teoretice ale empirismului. Marele folos istoric constă în aceea că a reacționat puternic împotriva raționalismului, care își uitase obligația vitală de a ține seamă de realitate, de lumea concretă. Iar marele folos teoretic, peste care nu se poate trece, este că a concentrat preocupările asupra cunoștinței atrăgând în special atenția asupra originilor și diferitelor ei grade, aducând contribuții foarte importante la problema cunoașterii. El a dat impuls unor cercetări dintre cele mai interesante, făcând posibilă și apariția criticismului.

BIBLIOGRAFIE

John Locke, *An essay concerning human understanding.*
George Berkeley, *Principiile cunoștinței omenești.*
D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc.*
— *Treatise on Human Nature.*
Condillac, *Essais sur l'origine des connaissances humaines,* 1746.
— *Traité des sensations,* 1754.
Lamettrie, *Histoire naturelle de l'âme,* 1745.
— *L'homme machine,* 1748.
Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral,* 1770.
Helvetius, *De l'esprit,* 1758.

— *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 1772.
J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, 1866.
H. Spencer, *Principes de Psychologie*, 2 vol., 1874—1875.
E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913.
E. von Aster, *Prinzipien der Erkenntnislehre. Versuch zu einer Neubegründung des Nominalismus*, 1913.
P. P. Negulescu, *Critica apriorismului şi empirismului*, 1892.
Emmanuel Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais. Étude historique et critique*, 1923.
W. Meurer, *Gegen den Empirismus*, 1925.
E. von Aster, *Geschichte der englischen Philosophie*, 1927.
R. Hönigswald, *Ueber Humes Lehre von der Realität der Aussendinge*, 1910.
E. Wentscher, *Das Problem des Empirismus, dargestellt an J. St. Mill*, 1922.

CRITICISMUL

Orice cunoştinţă derivă din experienţă, afirmă empirismul; orice cunoştinţă universală şi necesară îşi are originea în raţiune, susţine raţionalismul; iată cele două soluţii asupra originilor şi valorii cunoştinţei care păreau ireductibil opuse şi ireconciliabile. Două soluţii, dintre care nici una nu era însă satisfăcătoare. Căci empirismul păstra, ce-i drept, contactul intim cu realitatea, dar, în schimb, nu putea explica valabilitatea universală a cunoştinţei; raţionalismul oferea drumul spre cunoştinţe universale şi necesare, dar spre nişte cunoştinţe universale şi necesare pur formale, care pierdeau orice legătură cu realitatea. Empirismul era obiectual, dar relativist, raţionalismul era absolut, dar formalist: o situaţie cât se poate de tragică, şi căreia s-ar fi părut că nu i se poate găsi o ieşire. Nu se putea trage de pe urma acestui fapt concluzia că spiritul omenesc este incapabil să cunoască aprioric realitatea, că el nu este în stare decât de cunoştinţe empirice, aproximative, despre realitate? Că trebuie să renunţe pentru totdeauna la fantoma cunoştinţelor apriorice? Că între formele raţiunii şi conţinutul experienţei există o incongruenţă, care niciodată nu va putea fi învinsă? Este infinit probabil că empirismul ar fi câştigat de partea sa şi spiritele cele mai rebele, dacă n-ar fi existat un fapt peste care nu se putea trece: ştiinţele matematice şi ştiinţele matematice ale naturii, adică mecanica şi fizica. Aprioritatea judecăţilor matematice era aşa de evidentă, încât chiar Locke şi Hume le-au recunoscut-o; iar aprioritatea judecăţilor stabilite de mecanică şi fizică, şi anume de partea pură a acestor ştiinţe era, cel puţin de la Newton înainte, foarte greu de tăgăduit. Motiv suficient de puternic nu numai de a nu renunţa la aprioritatea cunoştinţelor, dar totodată şi îmbietor pentru întrebarea: cum sunt posibile aceste ştiinţe, care conţin cunoştinţe apriorice? Întrebare al cărei răspuns va constitui nu numai justificarea principială a acestor ştiinţe, dar care va hotărî în acelaşi timp şi de soarta metafizicii, a acestei pretinse ştiinţe ce vrea să dea o explicaţie raţională, apriorică, fără rest, despre univers. Întrebarea aceasta şi-a pus-o Kant, iar răspunsul dat de el şi concretizat în *Critica raţiunii pure* constituie unul din evenimentele cele mai de seamă din istoria gândirii omeneşti. Ceea ce urmăreşte Kant este de a demonstra, împotriva modului de a gândi până la el, că aprioritatea se poate împăca foarte bine cu experienţa, şi pentru ca necesitatea şi universalitatea să aibă semnificaţie cognitivă, nu numai că nu exclude, dar se referă fără doar şi poate la lumea sensibilă. Kant caută să

demonstreze, iarăşi împotriva modului tradiţional de a gândi, că aprioritatea nu este numai un atribut al judecăţii analitice, cum credea bunăoară Hume, ci că aprioritatea se întâlneşte şi la anumite judecăţi sintetice şi că ceea ce formează structura de ştiinţificitate a ştiinţelor matematice şi a ştiinţelor matematice ale naturii sunt tocmai judecăţile sintetice de natură apriorică. Dar aceste lucruri nu erau posibile decât printr-o revoluţionare radicală a chipului tradiţional de a gândi, care cu drept cuvânt merită să fie numită genială. Ispitit de încercările făcute în fizică înainte de el, încercări care constau în aceea că fizicienii nu s-au mulţumit să asculte ceea ce natura binevoia să le spună, ci au început să-i pună întrebări şi s-o silească să răspundă la întrebările puse, cum a făcut Galilei, care „lăsă sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi", sau Toricelli, „care lăsă aerul săsusţină o greutate pe care el şi-o gândi mai dinainte egală unei coloane de apă cunoscută lui", ori Stahl, care „transformă metalele în var şi varul iarăşi în metal, susţrăgându-le şi restituindu-le ceva", Kant socoti că o operaţie analoagă este necesară şi în domeniul cunoştinţei. Atât empiriştii cât şi raţionaliştii presupuneau ca ceva de la sine înţeles şi care nu mai merită să fie discutat faptul că, pentru a cunoaşte lucrurile, trebuie să ne orientăm după ele. Dar dacă pentru empirişti, care nu recunosc cunoştinţe apriorice, o asemenea credinţă nu implică nici o dificultate, pentru raţionalişti, reprezentanţi ai apriorismului, dimpotrivă, ea aduce cu sine, potrivit lui Kant, greutăţi absolut de neînvins. Căci dacă în cunoaşterea lucrurilor ne orientăm după ele, e de neconceput cum am putea avea cunoştinţe apriorice despre ele. Orientându-ne după lucruri, înseamnă că noi suntem constrânşi să primim ceea ce lucrurile ne dau, că suntem într-o atitudine pasivă şi nu putem avea de la ele decât cunoştinţe empirice. În orice caz, încercarea pe care au făcut-o atâţia gânditori de a se îndrepta după lucruri şi de a cunoaşte ceva *a priori* prin concepte despre ele, şi anume ceva care să îmbogăţească cunoştinţa, s-a dovedit, după Kant, zadarnică. De ce nu s-ar încerca atunci şi în domeniul cunoştinţei ceea ce au făcut fizicienii în domeniul lor, un experiment care, pornind de la un alt fel de a gândi lucrurile, să silească natura să răspundă la întrebările puse? Când Copernic, spune Kant, a constatat că nu poate explica mişcările aştrilor dacă presupune pe spectator imobil şi armata de stele că se mişcă în jurul lui, el s-a gândit dacă mişcările aştrilor nu s-ar putea explica mai bine presupunând că spectatorul se învârte şi că stelele stau pe loc. Această idee ipotetică, care la început ar fi părut oricui neverosimilă, s-a dovedit a fi întemeiată şi explicativă. Ce ar fi dacă şi cu problema cunoştinţei s-ar proceda la fel? Adică în loc de a lăsa subiectul cunoscător să se orienteze după lucruri, să se presupună, dimpotrivă, că lucrurile se orientează după subiectul cunoscător şi că se supun legislaţiei acestuia? În acest caz, se poate foarte bine concepe cum sunt posibile cunoştinţele *a priori* despre lucruri: ele sunt posibile din cauză că subiectul este legislator şi că în el se află condiţiile universale şi necesare ale oricărei cunoştinţe valabile. Avem aici, precum vedem, o totală răsturnare a problemei, o idee profundă şi uluitoare care revoluţionează gândirea filosofică. E ceea ce a fost numit şi se cunoaşte sub numele de „revoluţie copernicană".

Dar înainte de a vedea cum îşi întemeiază Kant teoria lui epistemologică şi cum demonstrează el posibilitatea cunoştinţei, e bine să stabilim din capul locului sensul câtorva noţiuni fundamentale din teoria lui, noţiuni care au dat naştere la multe discuţii şi la interpretări cât nu se poate mai greşite. Pentru aceasta este de vină, trebuie s-o recunoaştem,

Kant însuşi, care, prin determinarea cam laxă a unor noţiuni, a dat prilejul unor astfel de interpretări. Dar în cea mai mare parte sunt de vină interpreţii, care adeseori n-au ţinut seamă nici de litera şi nici de spiritul filosofiei kantiene. Ceea ce izbeşte din primul moment în această filosofie şi ceea ce este cu adevărat nou într-însa este caracterul ei *transcendental*. Filosofia kantiană este şi vrea să fie o filosofie transcendentală. Dar ce înseamnă transcendental? Nu există litere suficient de groase care să scoată cât trebuie în relief şi linie în stare să sublinieze îndeajuns sensul imprimat de Kant termenului de transcendental. Acest termen are nu o semnificaţie metafizică, ci una epistemologică. El nu trebuie prin urmare confundat cu termenul de transcendent. Termenul de transcendental nu se referă ca acela de transcendent, la ceea ce depăşeşte lumea reală a simţurilor, la ceea ce este dincolo de experienţa sensibilă, la supraempiric, imuabil şi etern, la imperiul lucrurilor în sine, ci la ceva cu mult mai modest, dar, totuşi, foarte important: la anumiţi factori constitutivi ai cunoştinţei, la factorii apriorici ai acesteia. Filosofia kantiană este o filosofie transcendentală fiindcă urmăreşte să stabilească factorii apriorici şi să determine rolul acestor factori la constituirea cunoştinţei. Şi transcendentală poate fi numită orice cercetare care urmăreşte acest lucru. Termenul transcendental nu este identic nici cu termenul de *a priori*, nici cu acela de cunoştinţă *a priori*. Arătarea şi demonstrarea „posibilităţii cunoştinţei apriorice" este transcendentală, dar cunoştinţa apriorică ea însăşi nu poate fi numită transcendentală. „Transcendentală este deci numai cunoştinţa asupra cunoştinţelor *a priori*; numai cunoştinţa că acestea nu pot fi de origine empirică şi posibilitatea prin care ele totuşi se raportează *a priori* la obiectele experienţei poate fi numită transcendentală, deci nu aprioricul ca atare, ci condiţia posibilităţii *a priori* este transcendentală."[1] Iar „un principiu transcendental este acela, spune Kant, prin care este reprezentată condiţia universală *a priori* datorită numai căreia lucrurile pot deveni obiecte ale cunoştinţei noastre în genere." Sau ceva mai clar: „Un principiu este transcendental, întrucât el este condiţia posibilităţii a ceva real"[2], prin posibilitate înţelegându-se, cum vom vedea mai târziu, nu posibilitatea reală, existenţială, faptică, ci cea logică, epistemologică —, posibilitatea teoretică. O încercare transcendentală presupune însă şi o metodă corespunzătoare, un procedeu investigativ transcendental. „Metoda transcendentală este acel procedeu cu ajutorul căruia, plecând de la realitatea obiectului, se conchid condiţiile posibilităţii lui"[3], metodă pe care Imm. Kant a descoperit-o şi aplicat-o, iar reprezentanţii şcolilor neokantiene au aprofundat-o, au determinat-o şi au perfecţionat-o. Metoda transcendentală este ireductibil opusă metodei genetice, psihologice. Aceasta din urmă priveşte, când este vorba de cunoştinţă, actele sufleteşti care stau la baza cunoştinţei ca pe nişte fapte reale deopotrivă de necesare, fie că este vorba de eroare sau de adevăr; ca pe nişte fenomene ce se supun deopotrivă, indiferent de conţinutul lor ideal, legilor psihologice. De aceea problemele care formează obiectul metodei genetice nu pot fi decât probleme de fapt. Din contră, metoda transcendentală nu vizează realul, ci condiţiile universale şi necesare ale posibilităţii realului, obiectul metodei transcendentale nu-l formează probleme de fapt, ci probleme de

---

[1] Bruno Bauch, *Imm. Kant*, Zweite Aufl., p. 130

[2] Nicolai Hartmann, *Systematische Methode*, „Logos", 1912, p. 125.

[3] Nicolai Hartmann, *ibid*., p. 125.

drept, factorii apriorici ai cunoștinței valabile, prin care realul este determinat ca real. O deosebire de scopuri și de preocupări, decât care mai mare alta nu poate fi și care totuși de mulți gânditori este trecută cu vederea. Pentru aceștia se pare că Imm. Kant n-a existat încă. Ei cred că este suficient să arăți geneza unui act de cunoaștere și felul cum decurge el ca fapt psihologic pentru a avea o dată cu aceasta și îndreptățirea lui. Ei confundă, cu alte cuvinte, *explicarea* cu *justificarea*, *quaestio facti* cu *quaestio juris*. Poate că, pentru a risipi orice urmă de îndoială asupra acestei deosebiri, un mic exemplu n-ar fi de prisos. Să presupunem că un individ intră prin efracție într-o casă și fură de acolo o seamă de lucruri de preț. Și să admitem că poliția, anunțată, întreprinde, împreună cu Parchetul, cercetări asidue și descoperă în cele din urmă pe răufăcător. Se stabilește, să zicem, că, înarmat cu un *passe-partout* și o lampă electrică de buzunar, a așteptat în seara respectivă afară în stradă până când stăpânii au plecat la gară și servitorii s-au culcat, intrând apoi înăuntru. Că aici, folosindu-se de lampa de buzunar, a stat două ore, cotrobăind peste tot, până când a dat de obiectele de valoare, pe care le-a luat și apoi a plecat. Acestea sunt faptele, pe care Parchetul le-a stabilit punct cu punct, în toate amănuntele lor. Până aici, avem o simplă *quaestio facti*, foarte importantă desigur, dar care nu pune capăt întâmplării. Căci de aici înainte se pune o altă problemă, nu mai puțin importantă decât cea dintâi, care de asemenea se cere imperios rezolvată, se pune *quaestio juris*. Cum trebuie calificată fapta? În ce articol din Codul penal se încadrează? Ce sancțiuni sunt prevăzute pentru o asemenea faptă? Merită făptuitorul circumstanțe atenuante? Această deosebire care se face în drept între a privi lucrurile din punctul de vedere al faptelor și a le privi din punctul de vedere al dreptului este tot atât de necesar să fie făcută și în filosofie. Iar marele merit de a fi făcut pentru prima oară această deosebire principială cu o adâncă pătrundere și în domeniul filosofiei revine, fără discuție, lui Kant.

Un alt termen căruia Kant i-a impregnat un sens determinat, dar foarte adesea greșit înțeles, este acela de *a priori*. Kant nu înțelege prin *a priori* cunoașterea lucrurilor din cauzele lor. El nu înțelege prin *a priori* însă nici ceva înnăscut, o sumă de cunoștințe pe care sufletul le-ar aduce cu sine prin faptul însuși al nașterii. Kant nu împărtășește prin urmare nici sensul ontologic al lui *a priori*, sens care-și are originea istorică la Aristotel și se menține până în timpurile moderne, nici sensul psihologic de înnăscut, sens care apare în timpurile moderne și care a reușit să ajungă până în zilele noastre, cu toată opoziția lui Kant și a neokantienilor. *A priori* are la Kant o semnificație strict epistemologică. El desemnează ceea ce este independent de experiență, ceea ce, deși independent de experiență, se raportează totuși la experiență, o determină și o condiționează, ceea ce este universal și necesar în cunoștință, adică în formele ei, precum și cunoștințele universale și necesare cât și principiile care fac posibilă cunoașterea experienței. De aceea interpretările *genetic-psihologice* date noțiunii kantiene de *a priori* sunt cu totul nefundate. Noțiunea kantiană de *a priori* nu este distrusă, dacă se dovedește cu date psihologice că spațiul și timpul, bunăoară, care, cum vom vedea, sunt forme ale sensibilității, au o origine empirică și o dezvoltare în timp. Dar această noțiune nu iese nici întărită, dacă se demonstrează că spațiul și timpul împreună cu categoriile sunt forme înnăscute, dispoziții ereditare ale speciei *homo sapiens*. Căci aprioritatea kantiană nu are nimic de-a face cu ineitatea. Astfel s-ar putea face încercarea, și s-a și făcut, de a demonstra cum iau naștere la un copil intuiția de timp și cea

de spațiu, și cum evoluează ele, cum aceste intuiții sunt în funcție de experiența individuală și de cea socială. Tot așa s-ar putea face încercarea, care și ea s-a făcut, de a demonstra că spațiul și timpul sunt intuiții înnăscute, forme ereditare ale conștiinței noastre. De pe urma primei încercări, concepția kantiană n-ar pierde nimic; de pe urma celei de a doua, ea n-ar câștiga nimic; căci ambele aceste încercări urmăresc originea în înțelesul psihologic a intuițiilor de spațiu și timp, ele au preocupări genetic psihologice. Intențiile lui Kant sunt însă de cu totul altă natură. Ceea ce-l preocupă pe el sunt condițiile care fac posibilă cunoștința valabilă în genere, indiferent de ce origine sunt, din punct de vedere psihologic, aceste condiții. Preocuparea lui Kant este de natură strict epistemologică. Problema originilor psihologice ale factorilor apriorici ai cunoștinței este cu totul irelevantă pentru dezlegarea problemei apriorității. Mai mult chiar, amestecarea considerațiilor de natură genetic-psihologică în dezbaterea problemei cunoștinței în genere îngreuiază înțelegerea strict epistemologică a problemei și tulbură neînchipuit de mult dezlegarea ei epistemologică. „Critica, spune Kant însuși, nu îngăduie hotărât reprezentări înnăscute; pe toate... ea le acceptă ca dobândite. Există însă și o dobândire originară". Completând această idee a lui Kant, Eisler spune: „Înnăscută este numai capacitatea de a produce noțiuni *a priori* la ocazionarea experienței, nu vreo noțiune oarecare însăși."

O altă noțiune care merită de asemenea să fie cunoscută înainte de a pătrunde în conținutul concepției lui Kant este aceea de *posibilitate*, noțiune care revine mereu în *Critica rațiunii pure*. Ce înțelege Kant când vorbește de „posibilitatea" judecăților sintetice *a priori*, de „posibilitatea" științelor matematice și a științelor matematice ale naturii, de „posibilitatea" metafizicii ca știință, de „posibilitatea" experienței? „Posibilitate" și „posibil" sunt termeni pe care Kant îi preia de la leibnizianul Christian Wolf. „Cel mai mare dintre toți filosofii dogmatici", cum îl numește Kant pe Wolf, determină filosofia drept „știința lucrurilor posibile, întrucât ele sunt posibile". Prin posibilitate, dogmaticul Wolf înțelege *gândibilitate:* un lucru e posibil când poate fi gândit. Posibilitate este tot una cu lipsa de contradicție. Posibilitatea lucrurilor nu înseamnă „un bun plac subiectiv, de a ne reprezenta lucruri sau și de a nu ni le reprezenta, de a face supoziții asupra lucrurilor, de a judeca problematic asupra lor. Posibilitate nu înseamnă nici facultatea lucrurilor de a fi, nici capacitatea noastră de a ne reprezenta lucrurile. Posibilitate este suma gândibilului la obiect, nu forța gândirii în subiect; posibilul înseamnă ceea ce corespunde în lucruri gândirii noastre, iar nu însăși facultatea noastră de gândire; el privește structura logică a obiectelor, nu capacitatea logică a omului. Pe scurt, termenul posibilitate nu trebuie conceput psihologic și subiectiv, ci logic și, de aceea, obiectiv. Exact aceeași noțiune de posibilitate a menținut-o și Kant. Cercetarea lui se sprijină pe „posibilitatea experienței". „Cea mai înaltă întrebare a filosofiei transcendentale este: cum e posibilă experiența? Posibilitatea experienței este principiul cunoștinței obiective *a priori*, a cognoscibilității lucrurilor prin noțiuni. S-ar înțelege Kant cu totul greșit, dacă s-ar înțelege [la el] prin această posibilitate facultatea noastră de a dobândi experiență, dacă s-ar concepe posibilitatea antropologic, ca aptitudinea omului pentru experiență și nu logic, ca noțiune a experienței. La Kant nu este vorba de cauzele genetice ale experienței, ci de rațiunile ei de cunoaștere, e vorba de ceea ce e gândit în *noțiunea* de experiență. Empiricul, în genere, comunul experienței externe și interne, pe scurt noționalul experienței este fundamental

cercetării lui."[1] În această determinare a noțiunii de posibilitate stă totodată și enorma deosebire dintre criticismul kantian și dogmatismul raționalist. Căci în vreme ce dogmatismul raționalist vorbește despre „posibilitatea lucrurilor", închipuindu-și că gândibilitatea lucrurilor este totuna cu cognoscibilitatea lor, criticismul kantian vorbește despre „posibilitatea experienței lucrurilor", prin aceasta înțelegând că gândirea singură nu este suficientă spre a ne da cunoștințe, ci că mai e nevoie de un alt factor, la care trebuie să se raporteze gândirea, pentru a duce la cunoștințe obiective. „Gândibilitatea este, ce-i drept, spune tot Riehl, criteriul pozitiv al cunoștinței logice, însă numai un criteriu negativ, o condiție indispensabilă a cunoștinței faptice. De aceea lucrurile nu pot fi niciodată cunoscute direct numai prin noțiuni. La posibilitatea gândirii lor trebuie să se adauge posibilitatea intuiției lor; cunoștința izvorăște din unirea noțiunii cu intuiția."[2]

Lămurirea preliminară a acestor noțiuni ne va îngădui să înțelegem, mai pregătiți, teoria criticistă.

Ceea ce izbește la Kant, din capul locului, este încercarea de a arăta că simțurile sunt absolut necesare și indispensabile în orice cunoaștere, că simțurile și gândirea trebuie să meargă mână în mână pentru a avea cunoștințe. „...Există, spune Kant, două tulpini ale cunoașterii omenești, care poate că răsar dintr-o rădăcină comună, dar nouă necunoscută, anume *sensibilitatea* și *intelectul:* prin cea dintâi obiectele sunt date, prin cel din urmă însă ele sung gândite." „Cunoștința noastră, spune Kant în alt loc, își are originea în două izvoare fundamentale ale minții, dintre care cel dintâi este a primi reprezentările (receptivitatea impresiilor), cel de al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări un obiect (spontaneitatea noțiunilor); prin cel dintâi un obiect ne este dat, prin cel de al doilea acesta (obiectul) în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a minții) e gândit." Fiecare din aceste două tulpini prezintă o parte pură și una empirică și din această cauză fiecare necesită o examinare transcendentală. Iar cum, înainte de a fi gândite, obiectele trebuie să fie date, se înțelege de ce cercetarea transcendentală a sensibilității trebuie să preceadă cercetării transcendentale a intelectului. Și fiindcă Imm. Kant numește sensibilitatea și cu termenul de estetică de origine grecească (de la αἴσθησις), partea din *Critica rațiunii pure* în care este analizată sensibilitatea poartă titlul de „Estetică transcendentală"; o denumire care astăzi, când termenul estetică are cu totul alt sens, poate să surprindă.

Orice cunoaștere omenească, de orice fel ar fi, se îndreaptă către obiecte și nu este posibilă decât dacă obiectul este *dat*. Iar pentru ca obiectul să fie dat, el trebuie să afecteze, într-un sens sau altul, subiectul cunoscător. Și el nu poate afecta subiectul cunoscător decât prin mijlocirea sensibilității. Sensibilitatea este o funcție receptivă și reprezentativă; ea este „capacitatea de a dobândi reprezentări prin felul cum suntem afectați de obiecte"; ea este funcția intuițiilor, reprezentărilor, senzațiilor. Senzație se numește efectul pe care-l are obiectul asupra sensibilității, atunci când acesta o afectează, iar „intuiția care se raportează la obiect prin senzație se numește *empirică*". *Fenomen* numește Kant „obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice". Dar la fenomen el distinge două lucruri: de o parte

[1] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Dritte Aufl., 1924, pp. 210—211.
[2] *Ibid.*, p. 213.

materia fenomenului, factor care corespunde senzației; de altă parte *forma* lui, ceea ce face „ca diversul fenomenului să se poată ordona în anumite raporturi". Corespunzând senzației și fiind dată de senzație, se înțelege ușor de ce materia în orice reprezentare este un element *a posteriori;* pe când forma, factorul ordonator al oricărui dat empiric, se află *a priori* în subiect și ca atare „trebuie să poată fi observată în mod independent de orice senzație". Kant distinge două categorii de reprezentări: empirice și pure; empirice sunt acelea în care sunt amestecate elemente furnizate de către senzații, pure sunt acelea care nu cuprind într-însele nimic ce ar proveni de la senzații. Reprezentările pure, neamestecate cu date empirice și independente de experiență, aflându-se deci *a priori* în subiect și formând elementele pure ale sensibilității, mai sunt numite de Kant și intuiții pure. Pentru a ne da mai bine seama de cele două categorii de elemente care figurează în orice reprezentare, să luăm un exemplu, pe care de altfel îl dă Kant însuși. Dacă la reprezentarea pe care o am despre un corp oarecare fac abstracție atât de tot „ceea ce intelectul gândește despre el, ca substanță, forță, divizibilitate etc.", cât și de „tot ceea ce aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc." totuși reprezentarea nu este suprimată cu totul, ci dintr-însa mai rămâne ceva, care nu este aportul nici al intelectului, nici al senzației: întinderea și figura corpului. Cui aparține acest rest, dacă tot ceea ce a fost intelectual și senzorial în reprezentare a fost substras? Restul, adică în cazul de față întinderea și figura corpului, aparține intuiției pure, spațiului, care este o formă pură a sensibilității. O formă pură a sensibilității, căci în afară de aceasta mai există una: este aceea a timpului. Spațiul și timpul sunt cele două, și numai două, intuiții pure ale sensibilității. Ele corespund celor două simțuri: spațiul, simțului extern, iar timpul, simțului intern — simțuri cu ajutorul cărora noi ne reprezentăm și intuim tot ceea ce există. Și anume simțul extern ne dă posibilitatea să ne reprezentăm obiectele din afară de noi ca fiind în afară de noi și externe unele altora, ca fiind în spațiu, în care „forma, mărimea și raportul lor reciproc sunt determinat sau determinabil"; iar simțul intern ne dă posibilitatea să ne intuim propriile stări sufletești ca fiind unele înaintea altora, unele după altele, să ni le reprezentăm ca fiind în raporturi de timp, ca fiind în timp și determinabile temporal. „Timpul nu poate fi intuit extern, tot așa de puțin precum spațiul poate fi intuit ca ceva în noi." De asemenea, nici una din aceste forme pure nu poate fi redusă la cealaltă; fiecare din ele este ireductibilă, fiindcă fiecare este originară.

Dar spunând că obiectele externe sunt reprezentabile și determinabile în spațiu și că stările interne sunt intuibile și determinabile în timp, că atât spațiul cât și timpul sunt intuiții pure, că nici una nu este reductibilă la cealaltă, s-a spus ceva, dar nu s-a spus totul. Căci cu aceasta nu s-a dat răspunsul la câteva întrebări foarte importante: Au spațiul și timpul o existență reală, independentă de lucruri, așa cum încă din Antichitate se susținuse? Sau atât spațiul cât și timpul nu reprezintă decât raporturi între lucruri, așa cum susținuse Leibniz, și nu există prin urmare independente de lucruri? Sau, în sfârșit, spațiul și timpul sunt numai forme ale sensibilității noastre, forme subiective, cărora nu le corespunde real nimic spațial și temporal? Kant nu împărtășește nici una din soluțiile date înainte de el problemei timpului și a spațiului, aducând una cu totul nouă și cât nu se poate mai contrară bunului-simț. Pentru a arăta cum nu trebuie înțelese noțiunile de spațiu și timp și ce sunt spațiul și timpul, Kant aduce o serie de argumente, care merită să fie cunoscute. Să le

vedem întâi pe cele invocate pentru determinarea spațiului. „Spațiul nu este, spune Kant, o noțiune empirică, care să fi fost scoasă din experiențe externe", ci reprezentarea de spațiu se află înaintea și la baza oricărei experiențe externe, care experiență externă nu este posibilă fără această reprezentare. În adevăr, eu nu pot să-mi reprezint anumite senzații ca raportându-se la ceva în afară de mine, nici ca exterioare unele altora și ca pe unele lângă altele, ca aflându-se adică în locuri diferite, fără să am mai întâi reprezentarea de spațiu. — „Spațiul este o reprezentare necesară, *a priori*, care se află la baza tuturor intuițiilor externe." El nu este în dependență de obiecte, nu este o însușire a lucrurilor, ca figura, forma, soliditatea, culoarea, mirosul, gustul unui măr de pildă, căci, în acest caz, cu suprimarea lucrurilor ar trebui să fie suprimat și spațiul, așa cum cu suprimarea mărului se suprimă și toate însușirile lui. Noi putem foarte bine gândi ca suprimate toate lucrurile din lume, putem face abstracție de toate lucrurile existente în spațiu, spațiul însuși însă nu poate fi gândit ca suprimat, de el nu se poate face în nici un caz abstracție. De aceea spațiul este o reprezentare *a priori*, care se află în mod necesar la baza fenomenelor externe și formează condiția posibilității lor. — „Spațiul nu este o noțiune discursivă, sau, cum se zice, universală despre raporturile lucrurilor în genere, ci o intuiție pură." Se vorbește, ce-i drept, de mai multe spații, dar aceste spații nu trebuie înțelese ca părți constitutive și anterioare spațiului, din care spațiul ar rezulta printr-o împreunare a lor, ci ele trebuie gândite ca limitări ale unui același spațiu, pe care nu ni-l putem reprezenta decât ca unic. Spațiul este deci un tot unic, iar diversul dintr-însul, adică diferitele spații, se datorează numai limitărilor pe care le facem în el. Spațiul este o intuiție, fiindcă numai într-o intuiție întregul este anterior părților, și anume o intuiție *a priori* care stă la baza tuturor conceptelor discursive despre diferitele spații. — „Spațiul e reprezentat ca o unitate infinită dată." Orice noțiune se întemeiază pe însușirile comune ale unei „mulțimi infinite de diferite reprezentări posibile", reprezentări pe care și le subordonează. Dar noțiunea de spațiu nu poate fi gândită că ar cuprinde în sine o mulțime infinită de spații. *Spatium est unum, continuum, infinitum.*

În câteva cuvinte: spațiul nu este o noțiune, empirică ori discursivă, ci o reprezentare necesară, *a priori*, o intuiție pură.

Deși argumentele aduse de Kant pentru timp sunt similare și merg paralel cu acelea aduse de el pentru spațiu, nu este totuși de prisos să luăm cunoștință și de acestea. — „Timpul nu este o noțiune empirică, care să fi fost scoasă din vreo experiență." Căci, pentru a putea percepe că ceva este simultan sau succesiv, reprezentarea de timp trebuie să se afle deja la baza percepțiilor de simultaneitate și succesiune. — „Timpul este o reprezentare necesară, care stă la baza tuturor intuițiilor." Noi putem face în adevăr foarte bine abstracție de toate fenomenele existente în timp, dar de timp el însuși nu putem face abstracție. Chiar dacă toate fenomenele simultane și succesive ar fi suprimate, timpul n-ar putea fi anulat, căci el este o reprezentare necesară, care face posibilă realitatea fenomenelor. — „Timpul nu este o noțiune discursivă sau, cum e numită, universală, ci o formă pură a intuiției sensibile." Timpul nu este o sumare de diferite timpuri, el nu rezultă din adiționarea timpurilor diferite, ci diferitele timpuri nu sunt decât părți ale unuia și aceluiași timp. Dintr-o noțiune universală nu se poate deduce judecata că: „Timpuri diferite nu pot sta împreună", căci judecata aceasta este sintetică și o judecată sintetică nu poate să fie dedusă din analiza unei noțiuni universale. Ea nu-și poate avea deci temeiul decât în intuiția de

timp. — Timpul este infinit și toate mărimile temporale nu sunt posibile decât prin limitările unui timp unic, care stă la baza tuturor acestor limitări. Unde însă întregul este anterior părților și părțile sunt obținute prin delimitările întregului, acolo nu mai poate fi vorba de o reprezentare prin noțiuni, ci numai de o intuiție nemijlocită, originară și fundamentală. *Tempus est unum, continuum, infinitum.*

Pe scurt: timpul nu este o noțiune, empirică ori discursivă, ci o reprezentare necesară, *a priori*, o intuiție pură.

„Expresia *intuiție pură* are de delimitat reprezentările astfel desemnate (a spațiului și a timpului) în două direcții: ea are să le deosebească de senzații, de cuprinsul intuițiilor empirice, și de noțiunile generale, care sunt derivate dintr-o multiplicitate de lucruri sau, când sunt noțiuni ale intelectului pur, se pot totuși raporta la o multiplicitate de obiecte."[1]

Spațiul și timpul nu sunt, prin urmare, însușiri ale lucrurilor în ele însele sau în raporturile lor reciproce, independente de percepțiile noastre. Căci dacă spațiul și timpul ar fi determinări ale lucrurilor în sine, adică absolute, sau determinări ale lucrurilor rezultate din raportarea acestora unele la altele, adică relative, atunci aceste determinări spațiale și temporale n-ar mai putea fi intuite *a priori*, adică înaintea existenței obiectelor cărora le aparțin. Spațiul și timpul sunt forme ale fenomenelor simțurilor noastre, și anume spațiul este forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, iar timpul este forma simțului intern, a stărilor sufletești proprii fiecăruia din noi. Deosebirea între spațiu și timp nu stă numai în faptul că cel dintâi este forma fenomenelor simțurilor externe și că cel de al doilea este forma fenomenelor simțului intern, ci și în faptul că timpul joacă un rol cu mult mai larg decât spațiul în intuirea fenomenelor. Căci pe când spațiul este forma pură a tuturor fenomenelor externe și exterioare unele altora, din contră, timpul este forma pură a tuturor fenomenelor fără deosebire, fiindcă și fenomenele externe sunt determinate mintal; ca determinări mintale aparțin simțului intern și ca atare sunt supuse și formei pure a simțului intern. Timpul este așadar condiția *a priori* nemijlocită a fenomenelor interne, dar el este și condiția *a priori* mijlocită a fenomenelor externe. „Dacă pot spune *a priori:* toate fenomenele externe sunt în spațiu și determinate *a priori* după raporturile spațiului, atunci eu pot spune, cu totul general, din principiul simțului intern: toate fenomenele în genere, adică toate obiectele simțurilor sunt în timp și stau în mod necesar în raporturi de timp." Timpul este, cu alte cuvinte, mult mai general decât spațiul.

Dacă spațiul și timpul ar exprima însușiri ale lucrurilor în ele însele sau ale lucrurilor în raporturile lor unele față de altele, nu se poate concepe cum ar fi cu putință ceva *a priori* despre ele. Dacă, din contră, spațiul și timpul sunt înțelese ca simple forme ale sensibilității, ca condiții subiective, dar universale ale simțurilor, se poate concepe ușor cum e posibilă aprioritatea spațiului și timpului. Cum spațiul și timpul sunt forme ale sensibilității și cum „receptivitatea subiectului de a fi afectat de lucruri precedă în mod necesar toate intuirile acestor obiecte", atunci formele, ele însele, preced percepțiile reale și în cazul acesta se poate concepe cum sunt ele *a priori* și, ca atare, cum pot conține, independent și înaintea oricărei experiențe, principii ale raporturilor dintre obiecte. Dacă facem abstracție de spațiu și timp ca condiții ale dobândirii de reprezentări despre obiecte, atunci spațiul și timpul nu

[1] A. Riehl, *Ibid.*, p. 450.

mai sunt nimic. Căci predicatele: spațial și temporal sunt asertate despre obiecte „numai întrucât acestea ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilității" noastre. Sau, mai precis spus: spațiul și timpul sunt condiții subiective (și vom vedea mai departe ce trebuie să înțelegem la Kant prin subiectivitate), nu ale posibilității lucrurilor în sine, ci ale posibilității lor ca fenomene, ale posibilității lor așa cum ne apar nouă. Valabilitatea intuițiilor de spațiu și timp este restrânsă de către Kant numai la noi oamenii, pentru care ele sunt în adevăr universale și necesare. Noi nu putem însă ști, spune Kant, dacă alte ființe cugetătoare sunt restrânse și constrânse să conceapă lucrurile și să le gândească potrivit acelorași condiții, la care sunt restrânși și de care suntem constrânși noi oamenii. Concepția kantiană limitează în două sensuri valabilitatea spațiului și timpului: pe de o parte la noi oamenii, căci s-ar putea întâmpla să existe alte ființe raționale care să gândească lucrurile fără să aibă nevoie de sensibilitate; iar pe de altă parte la obiecte privite ca fenomene. De aceea judecata: „Toate obiectele sunt unele lângă altele în spațiu" nu este valabilă, dacă prin „toate obiectele" înțelegem „toate obiectele, independente de intuiția noastră sensibilă"; ea devine valabilă numai dacă restrângem noțiunea: "toate obiectele" la noțiunea: „toate obiectele privite ca lucruri ale intuiției noastre sensibile". Judecata de mai sus, exact exprimată, ar avea forma următoare: „Toate obiectele, ca fenomene externe, sunt unele lângă altele în spațiu", fiindcă astfel formulată, ea ne împiedică de a mai înțelege cumva prin obiecte lucruri în sine. „Expunerile noastre, spune Kant, învață prin urmare *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spațiului cu privire la tot ce putem întâlni afară de obiecte, dar totodată *idealitatea* spațiului cu privire la obiecte când sunt examinate în ele însele de rațiune, adică fără a se ține seamă de constituția sensibilității noastre. Noi susținem deci *realitatea empirică* a spațiului (cu privire la toată experiența externă posibilă), deși totodată *idealitatea lui transcendentală*, că el adică nu este nimic, de îndată ce omitem condiția posibilității a toată experiența și-l privim ca ceva ce stă la baza obiectelor în sine." Și același lucru este valabil pentru timp. Deși intuiții apriorice și prin urmare ideale, spațiul și timpul se raportează totuși la obiecte și le fac posibile ca fenomene reale; deși subiective, de o subiectivitate care privește întreaga specie umană, totuși spațiul și timpul au o însemnătate obiectică. Fără raportarea la obiecte, intuițiile apriorice nu sunt nimic și nu înseamnă nimic pentru cunoaștere. Kant împacă realitatea cu idealitatea, realitatea empirică a spațiului și timpului (ca condiții ale oricărei experiențe posibile) cu idealitatea lor transcendentală.

E de prisos să mai subliniem că spațiul și timpul, luate ca forme apriorice ale sensibilității, nu au nimic a face cu teoria care susține energia specifică a simțurilor. Căci senzațiile, spune cu drept cuvânt Riehl, nu au „nici o idealitate"; ele nu aparțin încă reprezentării obiectelor, deși totuși lor le corespunde ceva real. „Numai spațiul și timpul, spune Kant, au o formalitate despre care aprioric se pot indica sintetic însușirile, nu la fel și culorile." Dovedirea subiectivității spațiului și timpului nu trebuie, de asemenea, să ne facă să interpretăm concepția kantiană ca pe o concepție iluzionistă. Căci, deși subiective, formele sensibilității noastre sunt în același timp universale; ele condiționează posibilitatea oricărei experiențe; deși subiective, ele au temeiuri obiectice și obiective. Subiectivitatea spațiului și a timpului nu trebuie înțeleasă la Kant ca o determinare capricioasă, inconstantă, individual colorată, denaturantă și falsificantă. Subiectivitatea formelor se împacă foarte

bine cu universalitatea lor. Mai mult chiar, subiectivitatea aceasta nu este valabilă, cum am văzut mai sus, decât dacă și întrucât se raportează la lumea obiectelor, date simțurilor noastre. Concepția lui Kant nu are nimic comun cu idealismul lui Berkeley, care neagă realitatea lumii materiale externe și reduce totul la reprezentări. El are așa de puțin comun cu idealismul subiectiv, și cu idealismul în genere sub formele istorice de până la Kant, încât marele filosof s-a văzut silit să protesteze energic, în urma unei recenzii asupra *Criticii rațiunii pure*, împotriva interpretării idealiste a concepției lui. „Ferească Dumnezeu, nu un idealism *mai înalt* (cum afirmase recenzentul), spune Kant. Turnuri înalte și mari bărbați metafizicieni, în jurul cărora este de obicei mult vânt, nu sunt pentru mine. Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienței și cuvântul transcendental, al cărui sens de nenumărate ori arătat de mine n-a fost nici măcar sesizat de recenzent (așa de superficial a privit el totul), nu înseamnă ceva care depășește orice experiență, ci ceva care ce-i drept o precede, dar care totuși nu este menită la mai mult decât pur și simplu să facă posibilă cunoștința experienței. Când aceste noțiuni depășesc experiența, întrebuințarea lor se numește transcendentă, care este deosebită de cea imanentă, adică mărginită la experiență. Toate confuziile de acest fel au fost suficient preîntâmpinate în operă, dar recenzentul și-a găsit câștigul în confuzii." Iar ceva mai departe, în aceeași lucrare *(Prolegomene)* Kant spune iarăși: „Principiul tuturor idealiștilor veritabili, de la școala eleată până la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă: «orice cunoștință prin simțuri și experiență nu este nimic altceva decât curată aparență și numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii este adevăr». Principiul, care guvernează și determină în genere idealismul meu, este din contră: «Orice cunoștință despre lucruri numai din intelectul pur sau din rațiunea pură nu este altceva decât curată aparență, și numai în experiență este adevăr». Spre a curma, o dată pentru totdeauna, orice confuzii, Kant are în prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* o ieșire drastică la adresa idealismului: „Chiar dacă idealismul, cu privire la scopurile esențiale ale metafizicii, ar fi considerat cu totul inofensiv (ceea ce în realitate nu este), rămâne totuși un scandal al filosofiei și al rațiunii generale omenești de a fi constrânși să admitem numai pe *credință* existența lucrurilor din afară de noi (de la care avem doar întregul material al cunoștințelor noastre pentru simțul nostru intern), și când cuiva îi trece prin minte s-o pună la îndoială, de a nu-i putea opune o dovadă suficientă". Kant este idealist, dar idealist într-un sens cu totul determinat: un idealist care nu transformă realitatea empirică în iluzie, experiența sensibilă în aparență. Căci nu trebuie să uităm nici un moment măcar că la Kant examinarea cunoștinței merge mână în mână cu examinarea experienței, că cercetarea critică a rațiunii pure este indisolubil legată de cercetarea critică a experienței. După acestea, e de prisos să mai spunem că fenomen la Kant nu înseamnă aparență, iluzie, hipostazierea obiectivă a unei stări subiective!

Până acum am cunoscut numai unul din cele două izvoare ale cunoștinței, pe acela care are funcțiunea de a primi reprezentările, funcțiunea sensibilității. Deși necesară și indispensabilă, fiindcă ea este aceea care ne dă obiectele, totuși ea singură nu este suficientă. Căci nu este de ajuns ca obiectele să fie numai date, mai trebuie ca ele să fie și determinate logic, să fie adică gândite. Iar acest lucru îl face *intelectul*. Receptivitatea impresiilor, sensibilitatea, are nevoie în mod necesar de spontaneitatea noțiunilor, de intelect, care este „facultatea de *a gândi* obiectul intuiției sensibile". Numai prin

colaborarea acestor două funcțiuni, sensibilitatea și intelectul, este posibilă cunoștința. Fiecare din ele este avizată la cealaltă, fiecare din ele nu poate îndeplini vreun rol cognitiv fără cealaltă. De aceea nici una din ele nu poate fi preferată celeilalte. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei fără conținut sunt goale, intuiții fără noțiuni sunt oarbe." „Intuiția și noțiunile constituie deci elementele întregii noastre cunoștințe, astfel că nici noțiunile fără o intuiție ce le corespunde într-un mod oarecare, nici intuiția fără noțiuni nu pot da cunoștințe." „De aceea e tot atât de necesar de a-ți face noțiunile sensibile (adică de a li se adăuga obiectul în intuiție), pe cât e nevoie a-ți face intuițiile inteligibile (adică de a le supune noțiunilor)." Nu numai că cele două funcțiuni, pentru a-și îndeplini rolul, trebuie să țină reciproc seama una de cealaltă, dar ceva mai mult: „ambele puteri sau facultăți nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate intui nimic și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoștința".

Dacă cele două funcțiuni sunt obligate să se raporteze una la alta pentru a produce cunoștință, totuși acest lucru nu trebuie să ne îndemne în a le amesteca contribuția, ci, din contră, trebuie să le separăm cât se poate și să le deosebim strict una de alta. Această acțiune de separare și distingere, apoi, nu trebuie să se limiteze numai la cele două funcțiuni privite global, ci trebuie să se îndrepte și asupra funcțiunii înseși a intelectului, pentru a vedea dacă și la el există, ca la sensibilitate, elemente apriorice și elemente empirice, care sunt cele dintâi și cum pot fi ele stabilite. În sfârșit, ea trebuie să fie cu ochii în patru ca elementele apriorice ale intelectului să aparțină în adevăr acestuia și nu sensibilității, să fie cu adevărat pure, iar nu amestecate cu elemente empirice, să fie originare, nu derivate, și tabloul lor să fie complet. Dar pentru a degaja și a stabili elementele pure, originare și complete ale intelectului, simpla inducție nu este suficientă, fiindcă aceasta nu ne poate spune de ce tocmai unele și nu altele aparțin intelectului, ci e nevoie de un principiu comun și sigur, care să ne dea posibilitatea de a determina *a priori* fiecărei noțiuni a intelectului locul său, precum și numărul lor complet. Cu alte cuvinte, Kant, căutând un principiu unic și comun, vrea să evite în această privință dificultățile pe care le-a întâlnit Aristotel, care, tocmai din această pricină, trece elementele apriorice ale sensibilității printre cele ale intelectului, amestecă printre elementele apriorice elemente empirice, nu distinge pe cele originare de cele derivate, iar unele din cele originare nu figurează deloc în tabla lui. Care este acest principiu socotit de Kant capabil să-l călăuzească fără greș în „descompunerea facultății intelectului", pentru a descoperi în mod sistematic conceptele *a priori*? E facultatea de judecare, ceea ce, adaugă Kant în paranteză, este totuna cu facultatea de gândire. Dar ce înseamnă facultatea de judecare, ce înseamnă a judeca sau a gândi?

Spre deosebire de sensibilitate, care este o facultate de cunoaștere prin intuiții, intelectul este o facultate de cunoaștere prin noțiuni. Cu alți termeni, intelectul nu cunoaște intuitiv, ci discursiv, el nu cunoaște nemijlocit, ci mijlocit. „Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, noțiunile deci pe funcțiuni. Înțeleg însă prin funcțiune unitatea acțiunii de a rândui reprezentări diferite sub una comună. Noțiunile se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, așa cum intuițiile sensibile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor." Noțiunile sunt pentru intelect mijloace prin care acesta judecă despre lucruri, cunoaște lucrurile. Dar niște mijloace indirecte. Căci direct nu se raportează la obiecte decât

intuițiile, în vreme ce noțiunea se raportează la obiect sau prin mijlocirea unei reprezentări, sau prin mijlocirea unei alte noțiuni. „Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, deci reprezentarea unei reprezentări a acestuia. În orice judecată este o noțiune care e valabilă pentru multe și, printre acestea multe, cuprinde și o reprezentare dată, care este raportată nemijlocit la obiect." În judecata, spune Kant, *Toate corpurile sunt divizibile*, noțiunea divizibil, care este predicat în această judecată, se raportează la noțiunea corp, care și aceasta, la rândul ei, se raportează la anumite fenomene ce ne apar, sau altfel spus: noțiunea divizibil se raportează indirect, prin intermediul noțiunii corp, la anumite fenomene ce ne apar, pe care le determină. Și în orice judecată are loc acest lucru. De aceea Kant se simte îndreptățit să susțină că „toate judecățile sunt funcțiuni ale unității [noi am spune mai exact: ale unificării] în reprezentările noastre, căci în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuințează, pentru cunoașterea obiectului, una superioară, care cuprinde pe aceasta și multe altele în sine, sintetizându-se în felul acesta multe cunoștințe posibile în una". Orice noțiune este predicat al unei judecăți posibile și, ca atare, se raportează la o reprezentare despre un obiect, care, tocmai fiindcă n-a fost gândit, este încă nedeterminat. El își capătă determinarea de la gândire prin judecată, care lucrează cu noțiuni. A gândi înseamnă deci a gândi prin noțiuni, a cunoaște înseamnă a cunoaște prin noțiuni. „Astfel noțiunea de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, ce poate fi cunoscut prin acea noțiune. Ea este deci noțiune numai prin faptul că sub ea sunt cuprinse alte reprezentări, prin intermediul cărora ea se poate raporta la obiecte. Ea este deci predicatul la o judecată posibilă, de exemplu: Orice metal este un corp." A gândi sau a cunoaște înseamnă a judeca, iar a judeca înseamnă a subordona reprezentări sau noțiuni unei sau unor noțiuni mai cuprinzătoare. Sau, ceea ce înseamnă același lucru: a judeca e totuna cu a pune ordine între reprezentări și noțiuni, a le ierarhiza și a le sintetiza, a arăta cum anumite reprezentări sau noțiuni sunt determinate și guvernate de anumite noțiuni. Dar a pune ordine între reprezentări și noțiuni, a le sintetiza și subordona, într-un cuvânt a gândi sau a cunoaște, ceea ce nu este altceva decât a judeca, este funcțiunea intelectului. Tot ceea ce face intelectul, este judecată sau poate să fie redus la judecată și de aceea, spune Kant, „*intelectul* în genere poate fi reprezentat ca *o facultate de a judeca*". În această acțiune a intelectului, „de a aduce multiplicitatea reprezentării sub unitatea gândirii în genere" în intelect, ca „facultate de a judeca", privită în modificările sau momentele ei fundamentale, vede Kant principiul călăuzitor pentru descoperirea noțiunilor originare, pure, apriorice, ale intelectului, noțiuni cunoscute încă de la Aristotel sub numele de *categorii*. În privința aceasta Kant avea sarcina mult ușurată, prin aceea că logicienii de până la el sesizaseră momentele fundamentale ale intelectului ca facultate de a judeca, stabilind grupele de judecăți și așa-zisa tablă a judecăților, tablă pe care Kant o socoate incompletă și căreia îi aduce întregirile considerate de el necesare. Se știe că logica de până la el împărțea judecățile în patru grupe, după cantitate, calitate, relație și modalitate. Kant își însușește această împărțire, adăugând însă la primele două câte o nouă subgrupă, așa încât tabla judecăților este după el următoarea: 1) din punctul de vedere al cantității avem judecăți: universale, particulare, singulare: 2) din acela al calității: afirmative, negative, infinite; 3) al relației: categorice, ipotetice, disjunctive; 4) al modalității: problematice, asertorice, apodictice. Din această tablă a judecăților, care exprimă toate funcțiunile originare ale

intelectului, el derivă categoriile, adică noțiunile pure ale intelectului, obținând atâtea categorii câte astfel de funcțiuni sunt, căci fiecărei funcțiuni îi corespunde o categorie. Astfel avem următoarea tabelă a categoriilor: 1) ale cantității: unitate, multiplicitate, totalitate; 2) ale calității: realitate, negație, limitație: 3) ale relației: *inerență* și subzistență *(substantia et accidens)*, *cauzalitate* și dependență (cauză și efect), *comunitate* (acțiune reciprocă între cel activ și cel pasiv); 4) ale modalității: *posibilitate* — imposibilitate, *existență* — neexistență, *necesitate* — contingență. „Aceasta este, spune Kant, consemnarea tuturor noțiunilor originar pure ale sintezei, pe care intelectul le conține *a priori* în sine, și numai datorită cărora este un intelect pur, întrucât el numai prin ele poate înțelege ceva din varietatea intuiției, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este creată în mod sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de judecare (ceea ce e totuna cu facultatea de gândire) și nu s-a născut în mod rapsodic dintr-o căutare întreprinsă la noroc a noțiunilor pure, de a căror enumerare completă nu poți fi niciodată sigur, fiindcă e conchisă numai prin inducție." Derivarea sistematică a noțiunilor pure dintr-un principiu, conform acestui principiu, are, după Kant, marele avantaj că nu lasă nici o îndoială asupra faptului că noțiunile pure sunt acelea stabilite și nu altele, că nici una n-a fost omisă și că nici una de origine empirică n-a fost trecută printre ele, că avem adică un tablou complet, întemeiat sistematic, al categoriilor. Categoriile din primele două grupe, adică acelea care nu au corelate și care se îndreaptă totdeauna asupra obiectelor intuiției, indiferent dacă aceasta este pură sau empirică, sunt numite de Kant *matematice;* categoriile din ultimele două grupe, care au corelate și sunt îndreptate spre existența obiectelor date în intuiție, „fie numai în raportul lor față de altele, fie în raportul lor față de intelect", Kant le numește *dinamice*. Marele gânditor ține de asemenea să sublinieze că la fiecare grupă se întâlnește un număr de categorii (trei), „ceea ce dă de gândit", și că a treia categorie din fiecare grupă se naște din combinarea subgrupei întâi cu a doua. „Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât multiplicitatea privită ca unitate, *limitația* nimic altceva decât realitatea unită cu negația, comunitatea este *cauzalitatea* unei substanțe în determinarea celeilalte în mod reciproc, în sfârșit *necesitatea* nu este altceva decât existența, care e dată chiar prin posibilitate." Kant ține însă să sublinieze că acest lucru, adică rezultarea din fiecare grupă a categoriei a treia din combinarea primeia cu cea de a doua, nu trebuie interpretat câtuși de puțin în sensul că ultima categorie din fiecare grupă ar fi cumva derivată și nu la fel de originară ca toate celelalte. Fiecare a treia categorie este originară, fiindcă, pentru producerea ei, e nevoie de un alt act al intelectului, act deosebit de acelea pe care le întrebuințează intelectul pentru a produce categoria întâi și a doua din fiecare grupă. Astfel, din simpla combinare a noțiunii de cauză cu aceea de substanță nu se poate concepe cum o substanță *influențează* o altă substanță, cum o substanță este cauza a ceea ce se întâmplă într-o altă substanță, ci, pentru a concepe acest lucru, intervine un nou act al intelectului, și tocmai din această pricină avem aici a face cu o nouă categorie, la fel de originară ca și celelalte două anterioare din grupa ei.

Categoriile sunt deci noțiuni originare, pure și apriorice, funcțiuni de unificare a datelor furnizate de simțuri. Cum are însă loc această operă de unificare? Logica transcendentală, pe care Kant o deosebește profund de logica generală — aceasta din urmă face abstracție de orice conținut al cunoștinței, pe când cea dintâi se referă continuu la

obiecte — are obligația să răspundă la această întrebare. Logica transcendentală presupune estetica transcendentală, categoriile presupun diversitatea dată de sensibilitate, formele categoriale presupun materialul sensibil, asupra căruia se îndreaptă, căci altminteri, cu toată originaritatea, puritatea și aprioritatea lor, ele n-ar îndeplini nici un rol cognitiv: spontaneitatea gândirii nu poate duce la cunoaștere decât în colaborare cu receptivitatea impresiilor. Dar diversitatea cuprinsă în intuițiile de timp și spațiu trebuie să afecteze la rândul ei noțiunile gândirii, pentru ca acestea să înceapă a-și îndeplini funcția. „Spontaneitatea gândirii noastre cere ca această diversitate să fie mai întâi într-un anumit mod parcursă, preluată și reunită, pentru a face din ea o cunoaștere" —, acțiune intelectuală de prim ordin și pe care Kant o numește *sinteză*. „Înțeleg... prin *sinteză*, spune el, în cel mai general sens, acțiunea de a aduna diferite reprezentări la un loc și a concepe diversitatea lor într-o cunoștință"; „sinteza este aceea care adună la drept vorbind elementele în cunoașteri și le reunește într-un anumit conținut; ea este deci primul lucru căruia trebuie să-i dăm atenție, când vrem să judecăm asupra primei origini a cunoștinței noastre". Sinteza în genere este o funcție indispensabilă a cunoștinței, o funcție fără de care nu se pot avea cunoștințe și este efectul „imaginației productive". Dar sinteza în genere, ea singură, nu este suficientă, căci pentru a avea cunoștințe în adevăratul înțeles al cuvântului, sinteza trebuie să fie ridicată la *noțiuni*, operă pe care o săvârșește intelectul. Pură este sinteza atunci când ea „se întemeiază pe un principiu al unității sintetice *a priori*", cum avem exemplul cu numărarea, care este de asemenea o sinteză prin noțiuni, fiindcă are loc după un principiu comun de unificare, anume acela al decadicei. Necesitatea în reuniunea noțională a diversului intuițiilor provine tocmai de la această sinteză pură. „Primul lucru ce trebuie să ne fie dat a priori pentru scopul cunoașterii tuturor obiectelor este *diversul* intuiției pure; *sinteza* acestui divers prin imaginație este al doilea lucru, dar încă nu dă nici o cunoștință. Noțiunile, care dau acestei sinteze pure *unitate* și constă numai în reprezentarea acestei unități sintetice necesare, fac al treilea lucru pentru cunoașterea unui obiect dat, și se întemeiază pe intelect." Avem adică trei trepte în sinteză, câteșitrele necesare și indispensabile actului cunoașterii. „Aceeași funcțiune care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă simplei sinteze de diferite reprezentări într-o *intuiție* unitate, care, exprimată general, se numește noțiunea pură a intelectului. Același intelect deci, și anume prin aceleași acțiuni, prin care a produs în noțiuni, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, aduce, de asemenea, cu ajutorul unității sintetice a diversului în intuiția în genere, un conținut transcendental în reprezentările sale, din care cauză ele se numesc noțiuni pure ale intelectului, care se raportează *a priori* la obiecte." Ordonarea sistematică a diversului intuiției este deci opera intelectului, și anume a intelectului pur, care se servește pentru aceasta și de imaginație. Ceea ce noi găsim reunit în obiect, diversul intuitiv privit ca unitate obiectică, nu este fructul sensibilității, ci acela al intelectului pur, care mai poate fi numit și „facultatea de a reuni *a priori*". Noi găsim unitatea necesară în obiect fiindcă intelectul a pus asemenea unitate; nimic nu este reunit în obiect, fără să fi fost reunit de intelect; iar unde intelectul n-a efectuat asemenea unificare, nu putem vorbi de obiect sau fenomen. În intelectul pur se află principiul unificării diversului reprezentărilor; el este acela care aduce la „unitatea de apercepție" diversul dat de reprezentări sau chiar și de noțiuni.

Deducerea sistematică, dintr-un principiu — Kant o numește și „metafizică“ — a noțiunilor originare și apriorice, a categoriilor, este un lucru de seamă, care totuși nu scutește de o altă obligație: aceea de a arăta cum categoriile, deși provin din intelect, se aplică totuși la obiect, cum, deși apriorice, au totuși o semnificație obiectică, fiindcă fără conținutul procurat de sensibilitate, pe care îl prelucrează, ele n-ar fi decât forme goale, n-ar exercita un rol cognitiv. În afară de deducția „metafizică“ a categoriilor, e nevoie deci și de o deducție „transcendentală“. Cu alți termeni, în afară de stabilirea metodică și sistematică a categoriilor, e nevoie și de o demonstrare a aplicării lor la experiență, de *justificarea* lor cognitivă. Deducția transcendentală are menirea să demonstreze că nici o cunoștință nu este posibilă fără categorii, că posibilitatea experienței este în funcție, în afară de formele pure ale sensibilității, și de noțiunile pure ale intelectului. Am văzut că nu există nimic legat în obiect care să nu fi fost legat mai întâi în noi înșine, că orice legătură în obiect este produsă numai de subiectul gânditor însuși, că ea este rezultatul spontaneității gândirii înseși. Am văzut de asemenea că noțiunea de legătură cuprinde în sine trei alte noțiuni: a diversului, a sintezei și a unității lui: „Legătura este reprezentarea unității sintetice a diversului“. Unitatea nu derivă însă din legătură, ci, din contră, ea face posibilă legătura, prin aceea că se adaugă la reprezentarea diversului. Dar această *unitate* sintetică a diversului nu trebuie nici confundată cu *unitatea categorială*, cu *categoria* de *unitate*, căci categoria de unitate presupune legătura și de aceea nu poate să fie totuna cu ea. Unitatea aceasta se află „mai sus“ decât funcțiunile logice în judecăți, cu ajutorul cărora au putut fi stabilite și din care au fost derivate categoriile, se află „chiar în ceea ce conține principiul unității unor noțiuni diverse în judecăți, deci al posibilității intelectului“; cu un cuvânt, în noțiunea de „conștiință de sine“. Toate reprezentările pe care le am eu ca subiect cunoscător trebuie să *poată* fi însoțite de acel *Eu gândesc,* căci altfel ele n-ar putea fi gândite. Lipsite de raportarea la *Eu gândesc*, reprezentările ar fi imposibile. „Deci tot diversul intuiției are un raport necesar cu acel *Eu gândesc*, în același subiect în care se întâlnește acest divers.“ Reprezentarea lui „Eu gândesc“ este un act al spontaneității, iar nu al receptivității. Kant o numește *„apercepție pură*, pentru a o deosebi de cea *empirică*, sau și *apercepție originară*, fiindcă ea este acea cunoștință de sine care, întrucât produce reprezentarea *Eu gândesc,* ce trebuie să poată însoți pe toate celelalte și este una și aceeași în orice conștiință, nu mai poate fi însoțită de nici una“. Unitatea ei mai este numită de Kant și unitate transcendentală, fiindcă ea face posibilă orice cunoștință apriorică. „Diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție n-ar fi toate reprezentările *mele* dacă n-ar aparține toate unei conștiințe de sine, ca reprezentări ale mele (deși eu nu sunt conștient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuși în chip necesar conforme condiției, numai sub care ele *pot* sta la un loc într-o conștiință de sine generală, fiindcă altminteri ele nu mi-ar aparține toate mie.“ Diversele reprezentări trebuie să poată fi unite într-o conștiință de sine și numai în măsura în care ele sunt astfel unite, pot eu spune că sunt ale *mele*. Dacă n-ar exista această conștiință de sine, care adaugă o reprezentare la alta și le leagă în mod conștient, atunci eul meu ar fi un eu fragmentar și multicolor, atât de fragmentar și de multicolor câte reprezentări ar avea, de care ar fi conștient. Ceea ce ar echivala cu imposibilitatea oricărei cunoștințe. Diversele reprezentări trebuie să fie raportate unele la altele și să stea în raport cu conștiința de sine pentru a deveni epistemologic relevante; ele trebuie să fie legate într-o

conștiință pentru a deveni cunoștințe. „Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, ca *a priori* dată, este deci principiul identității apercepției înseși, care precedează *a priori* toată gândirea *mea* determinată." Identitatea conștientă a eului meu cu privire la diversul reprezentărilor date în intuiție este condiția necesară și indispensabilă a aserțiunii că ele sunt ale *mele*. „Aceasta este însă totuna cu a spune că eu sunt conștient *a priori* de o sinteză necesară a lor, care se numește unitatea sintetică originară a apercepției, sub care stau toate reprezentările date mie, dar și sub care ele trebuie aduse printr-o sinteză."

Intuiția empirică devine teoretic relevantă prin îndeplinirea a două condiții: întâi, ca diversul intuitiv să se supună formelor pure ale sensibilității, spațiului și timpului; al doilea, ca el să se supună condițiilor puse de unitatea originar sintetică a apercepției. Căci, cum știm acum, nu este suficient ca diversele reprezentări să fie date și să se supună formei spațiului și celei a timpului, ci ele trebuie să fie și legate: legătura le face gândibile și cognoscibile. Reprezentările, care sunt numai date, nu au comun actul apercepției: Eu gândesc, și din această cauză ele nu sunt legate, sintetizate, prinse împreună într-o conștiință de sine. Unitatea conștiinței, recte actul apercepției, trebuie să le fie comun, pentru a putea deveni cunoștințe. Orice cunoștință „constă în raportarea determinată a reprezentărilor date la un obiect". Dar ce înseamnă „obiect"? „Obiect este ceva în a cărui noțiune e unit diversul unei intuiții date, unire sau reunire care are la bază unitatea conștiinței. Unitatea diversului unei intuiții date", exprimată de noțiunea obiect, este condiționată formal de unitatea conștiinței. „Unitatea sintetică a conștiinței este deci o condiție obiectivă a întregii cunoștințe, nu de care numai eu însumi am nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să stea orice intuiție, *spre a deveni obiect pentru mine*, fiindcă în alt chip, și fără această sinteză, diversul *nu* s-ar uni într-o conștiință." „Unitatea transcendentală a conștiinței, spune Riehl interpretându-l pe Kant, este forma unirii diversului unei intuiții oarecare, ea întemeiază de aceea reprezentarea unui obiect în genere și este deci principiul formei apriorice a noțiunii despre obiect. De aceea ea se numește unitatea *obiectivă* a conștiinței de sine."[1] „Unitatea transcendentală a apercepției este aceea, spune Kant, prin care tot diversul dat într-o intuiție este unit într-o noțiune despre obiect. De aceea ea se numește *obiectivă*, și trebuie deosebită de *unitatea subiectivă* a conștiinței, care este o *determinare a simțului intern*, prin care acel divers al intuiției e dat empiric pentru o astfel de legătură."

Unirea diversului intuiției într-o noțiune își are principiul în unitatea transcendentală a aperceției; mijlocul însă prin care se efectuează această unire de către unitatea transcendentală a apercepției este actul judecății. Dar ce trebuie să înțelegem prin judecată? Determinarea judecății de către logicieni, că ea ar fi „reprezentarea raportului între două noțiuni", nu-l mulțumește pe Kant. Nu-l mulțumește, mai întâi, fiindcă determinarea aceasta nu se potrivește decât judecăților categorice, necuprinzând pe cele ipotetice și disjunctive, care exprimă raporturi între judecăți, nu numai între noțiuni; iar, în al doilea rând, fiindcă această deteminare nu arată în ce constă acest raport. E deci nevoie de o determinare care să cuprindă toate judecățile fără deosebire și care să scoată în relief

---

[1] *Ibid.*, p.515.

adevărata natură a judecății, deosebind-o totodată de simplele asocieri subiective. Această determinare e următoarea: „o judecată nu este nimic altceva decât modul de a aduce cunoștințe date la unitatea obiectivă a apercepției". Copula „este" din fiecare judecată nu urmărește altceva decât tocmai de a deosebi unitatea obiectivă a unor reprezentări date de unitatea lor pur subiectivă: ea raportează reprezentările la apercepția originară și la unitatea ei necesară. Cu alte cuvinte, anumite reprezentări stau împreună „*în virtutea unității necesare* a apercepției în sinteza intuițiilor, adică după principii ale determinării obiective a tuturor reprezentărilor, întrucât din aceasta poate rezulta cunoștință, principii care toate sunt derivate din principiul fundamental al unității transcendentale a apercepției". Numai prin faptul raportării raportului dintre reprezentări la unitatea transcendentală a apercepției ia naștere o judecată, „adică un raport care este *obiectiv valabil*", nu numai subiectiv valabil, adică rezultat după legile asociației. Aceste două judecăți: „Corpurile sunt grele" și „Dacă port un corp, eu simt o apăsare a greutății" redau clar deosebirea dintre cele două moduri de valabilitate. Pe când cea dintâi exprimă unirea reprezentărilor în obiect, adică independent de starea subiectului gânditor, din contră, cea de a doua exprimă o unire empirică, adică în funcție de starea subiectului.

Unitatea intuiției este deci posibilă numai prin faptul că datul divers din intuiția sensibilă stă sub unitatea sintetică originară a apercepției. Dar acest divers dat al intuiției sensibile, acest divers de reprezentări date este adus sub o apercepție în genere prin funcția logică a judecății. Diversul este determinat de către una din aceste funcțiuni logice de a judeca, el este raportat prin una din aceste funcțiuni la o conștiință în genere. Cum însă „categoriile nu sunt nimic altceva decât tocmai aceste funcțiuni de a judeca, întrucât diversul unei intuiții date este determinat cu privire la ele", urmează în chip necesar că diversul intuiției sensibile stă în mod necesar sub funcțiile de determinare a categoriilor. „Un divers care este cuprins într-o intuiție, pe care o numesc a mea, este reprezentată prin sinteza intelectului ca aparținând unității *necesare* a conștiinței de sine, și acest lucru are loc prin categorie."

Fără diversul intuiției sensibile, categoriile nu au nici o rațiune de a fi. Căci având rolul de a determina și de a ridica la unitatea originară a apercepției un divers dat, acolo unde diversul ar lipsi, ele n-ar avea ce să determine și prin urmare ar fi cu totul inutile. Intelectul se servește de categorii numai din cauză că el nu poate intui. Un intelect, cum l-am putea gândi pe cel divin, care, reprezentându-și sau gândind un obiect, l-ar și produce sau crea, care adică n-ar fi constrâns, pentru a cunoaște, să se raporteze la intuiția sensibilă, n-ar avea nevoie de categorii, fiindcă nu i-ar fi nimic dat spre unificare. De aceea, după Kant, categoriile „sunt numai reguli pentru un intelect, a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acțiunea de a aduce la unitatea apercepției sinteza diversului, care i-a fost dat în intuiție din altă parte, un intelect deci care, pentru sine, nu cunoaște nimic, ci numai leagă și ordonează materia pentru cunoaștere, intuiția, care trebuie să-i fie dată prin obiect". De ce însă intelectul nostru se folosește pentru cunoaștere de categorii, și anume de categoriile cunoscute mai sus și numai de atâtea și nu și de altele și de mai multe, de ce el posedă pentru judecăți funcțiile arătate și nu altele, de ce spațiul și timpul sunt singurele forme pure ale sensibilității noastre, sunt, după Kant, fapte, ale căror cauze nu pot fi indicate?

Categoriile sunt deci funcții de unificare ale unui divers intuitiv sensibil, ele „nu au altă întrebuințare pentru cunoașterea obiectelor decât aplicarea lor la obiectele experienței". Categoriile și intuiția prin care un obiect e dat sunt cele două condiții necesare și indispensabile pentru orice cunoaștere. Categoria, fără conținut intuitiv, fără o intuiție corespunzătoare, ar fi o simplă formă goală, fără relevanță cognitivă. Trebuie deci mai întâi să *existe* ceva, asupra căruia categoriile să se aplice, și anume trebuie să existe ceva sensibil, asupra căruia intelectul nostru trebuie să aplice categoriile, ca să se poată ajunge la cunoaștere. Intuiție sensibilă sau *empirică* și categorie se cer reciproc în actul cunoașterii; una are neapărată nevoie de cealaltă, căci numai împreună ele pot da cunoaștere. „... Categoriile n-au altă întrebuințare pentru cunoașterea obiectelor decât numai întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile", categoriile nu servesc pentru altceva decât „numai pentru posibilitatea *cunoștinței empirice*". Materialul sensibil, diversul empiric, dat în formele pure ale sensibilității, ordonat și unificat de formele apriorice ale intelectului, de categorii, constituie *experiența*.

Categoriile se aseamănă cu spațiul și timpul prin aceea că sunt forme apriorice. Dar ele se deosebesc de spațiu și timp nu numai prin faptul că spațiul și timpul sunt forme apriorice ale sensibilității, pe când categoriile sunt forme apriorice ale intelectului, ci și prin faptul întinderii lor. Astfel, „spațiul și timpul, ca condiții ale posibilității cum ne pot fi date obiecte, n-au altă valabilitate decât pentru obiecte ale simțurilor, deci numai ale experienței. Peste aceste limite ele nu reprezintă absolut nimic; căci ele sunt numai în simțuri și nu au realitate în afară de acestea". Din contră, categoriile pot fi aplicate și la o altă intuiție decât aceea pe care o avem noi oamenii, aplicarea nefiind limitată la intuiția noastră. Categoriile au adică o întindere mai mare decât formele sensibilității. Totuși această întindere a categoriilor dincolo de domeniul intuițiilor pure nu este de nici un folos, căci categoriile fără conținut sunt numai forme goale despre obiecte, „simple forme de idei fără realitate obiectivă", cu ajutorul cărora numai noi nu putem spune despre obiectele astfel gândite dacă sunt cândva posibile sau nu. Noi ne putem fără îndoială reprezenta, spune Kant, existența unui obiect al unei intuiții *nesensibile*, prin aceea că-i tăgăduim toate atributele ce aparțin intuiției sensibile; putem să gândim, de pildă, un obiect aspațial, a cărui durată să nu fie temporală, a cărui existență să nu fie schimbătoare etc. Pot să *gândesc* un atare obiect, ceea ce nu înseamnă că-l și *cunosc*. Căci a „arăta cum *nu este* intuiția obiectului, fără a putea spune ce anume e cuprins în ea", nu este câtuși de puțin o cunoaștere. Eu nu-mi reprezint în acest caz „posibilitatea unui obiect pentru noțiunea mea intelectuală pură, deoarece n-am putut da o intuiție ce i-ar corespunde, ci am putut numai spune că a noastră nu este valabilă pentru el". Noi putem deci face abstracție în întrebuințarea categoriilor de aplicarea lor la intuiția empirică, dar făcând acest lucru, noi doar gândim cu ele, nu și cunoaștem. A gândi nu este totuna cu a cunoaște. Categoriile capătă înțeles logic și importanță cognitivă numai datorită intuiției *noastre* sensibile și empirice. Fără aplicarea categoriilor la intuiția empirică, dată în forma timpului sau a spațiului, produsele intelectului ar fi simple himere, n-ar avea nici o semnificație obiectică.

Toate obiectele ce se prezintă sau s-ar putea prezenta simțurilor noastre stau sub condițiile apriorice ale cunoștinței. Căci orice unitate a sintezei unui divers, fie acest divers în noi sau în afară de noi, precum și legătura în conformitate cu care noi ne reprezentăm

ceva ca determinat în spațiu și timp, sunt date *a priori*, ca niște condiții ale sintezei oricărei aprehensiuni. Prin *sinteză a aprehensiunii*, Kant înțelege „compunerea diversului într-o intuiție empirică, prin care fapt devine posibilă percepția, adică o conștiință empirică a ei (ca fenomen)". Percepțiile însele nu sunt prin urmare posibile decât datorită sintezei, care ea însăși stă sub imperiul categoriilor. „Unitatea sintetică nu poate fi alta decât cea a legăturii diversului unei *intuiții date în general* într-o conștiință originară, în conformitate cu categoriile, aplicată numai la intuiția noastră sensibilă." Și cum experiența nu este altceva decât „cunoștință prin percepții legate", este ușor de înțeles cum „categoriile sunt condiții ale posibilității experienței și sunt deci valabile *a priori* și despre toate obiectele experienței". A arăta cum experiența în genere este posibilă cu ajutorul categoriilor, care sunt forme *a priori* ale intelectului, înseamnă a arăta totodată și cum sunt posibile obiectele experienței, idee pe care Kant o mai formulează și în chipul următor: „Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt totodată condiții ale posibilității obiectelor experienței".

Intelectul s-a dovedit astfel a cuprinde în sine legile înseși ale naturii, el s-a dovedit a fi „însuși izvorul legilor naturii". Intelectul nu se orientează după natură, pentru a descoperi într-însa legile ei, căci aceste legi se află în el însuși. ***Intelectul nu-și scoate din natură legile sale (a priori), ci i le prescrie acesteia pe ale sale;*** intelectul nu este sclavul naturii, ci legislatorul ei; el nu ascultă, ci ordonă. Fără intelect n-ar exista natură, căci natura nu este nimic altceva decât „unitatea sintetică a diversului fenomenelor după reguli", iar fenomenele știm că nu au o existență independentă de noi, „ci există numai în sensibilitatea noastră". Legalitatea naturii, adică „legalitatea necesară a tuturor fenomenelor într-o intuiție" își are principiul fundamental în unitatea apercepției originare, unitate care „cu privire la o diversitate de reprezentări (anume de a o determina din una singură) este regula și facultatea acestor reguli este intelectul". Fenomenele sunt posibile printr-o dublă condiționare formală: prin condiționarea formală a intelectului și prin condiționarea formală a sensibilității. „Toate fenomenele se află deci ca experiențe posibile *a priori* în intelect, și primesc unitatea lor formală de la el, tot așa precum ele se află ca simple intuiții în sensibilitate, și sunt posibile după formă numai prin ea." Prin natură în sens kantian nu trebuie prin urmare să înțelegem o totalitate unitară de fapte, supuse unor legi proprii, independente de unitatea conștiinței noastre în genere, ci, din contră, unitatea sintetică a fenomenelor, unitatea sintetică formală a lor, guvernată de legile universale și necesare ale intelectului pur. „Natura este, spune Kant, *existența* lucrurilor, întrucât este determinată după legi universale", dar existența lucrurilor, nu întrucât acestea sunt *în sine* și supuse propriilor lor legi, ci numai întrucât ele ne apar nouă și sunt supuse legislației necesare a intelectului, adică existența lucrurilor ca fenomene. Dacă prin natură s-ar înțelege existența lucrurilor *în sine*, atunci n-ar fi posibilă despre ea nici cunoaștere *a priori*, nici cunoaștere *a posteriori*. N-ar fi posibilă cunoaștere *a priori*, fiindcă noi nu putem afla nicicând pe calea despicării noțiunilor, cu ajutorul judecăților analitice, ceea ce cuprind în ele lucrurile în sine. Judecățile analitice și analiza noțională ne pot spune ceea ce cuprinde *noțiunea* despre un lucru, ne lămuresc logic asupra noțiunii care semnifică lucrul, dar niciodată nu ne pot spune ceea ce „se adaugă în realitatea lucrului" pe lângă noțiune și în afară de noțiune, „și prin ce este determinat lucrul însuși în existența lui în afară de noțiunea mea". Intelectul

este legislator, el prescrie reguli, dar este legislator nu față de lucrurile în sine și prescrie reguli nu acestora. Lucrurile în sine nu se orientează după intelectul meu pur, ci intelectul ar trebui să se orienteze după lucrurile în sine, pentru a le sesiza acestora determinările lor. În cazul acesta însă ele n-ar mai fi cunoscute *a priori*. Dar și cunoștința *a posteriori* despre lucrurile în sine este imposibilă. În adevăr, dacă experiența ar cuprinde legile cărora le sunt supuse lucrurile în sine, dacă aceste legi ar fi scoase din experiență, atunci ele ar trebui să guverneze lucrurile în sine în mod necesar, independent de experiența mea, în afară și mai presus de această experiență. Experiența însă ne arată că este și cum este ceva, dar ea nu este în stare să ne învețe că ceva există în mod necesar așa și nu altfel. Necesitatea nu poate decurge din experiență. „Deci experiența nu ne poate învăța niciodată natura lucrurilor în sine", cu ajutorul experienței nu putem afla nicicând ceea ce sunt lucrurile în sine.

Kant demonstrează universalitatea și necesitatea condițiilor aprioric ale cunoștinței, dar în același timp le și restrânge: noi avem și putem dobândi cunoștințe apriorice, dar despre fenomene, nu despre noumene, despre lucruri cum ne apar nouă, nu despre ele cum sunt în sine. Noi stăpânim aprioric natura, privită ca totalitate a fenomenelor, dar o stăpânim numai formal, nu și material, numai cu privire la cadrul, nu și la conținutul lor. „Numai legalitatea generală a fenomenelor, nu cea particulară a raporturilor și înfățișărilor lor determinate, poate fi cunoscută și presupusă *a priori* din legile gândirii în aplicarea lor la spațiu și timp. Nu este deci vina lui Kant dacă mai târziu a fost ștearsă despărțirea perfect rațională a formei universale a experienței, care izvorăște din legalitatea conștiinței, de conținutul ei particular, primit ce-i drept în această formă, însă provenind de la lucruri, și se caută să se producă *a priori* sâmburele realității din coaja conștiinței."[1] Condițiile apriorice ale cunoștinței sunt universal și necesar valabile, dar cu restricția de o însemnătate primordială și pe care nu trebuie s-o pierdem nici un moment din vedere, dacă vrem să-l înțelegem pe Kant, că sunt valabile numai despre natură ca totalitate a fenomenelor, nu despre ea ca unitate sistematică a lucrurilor în sine. Cunoștința apriorică „este limitată numai la experiență". Poate că pentru determinarea ideii fundamentale a lui Kant, asupra căreia am insistat până acum, pe cât ne-a permis spațiul, citatul următor, în legătură cu ea, să nu fie de prisos: „Noi nu putem gândi nici un obiect decât prin categorii; noi nu putem cunoaște nici un obiect gândit decât prin intuiții, care corespund acelor noțiuni. Or, toate intuițiile noastre sunt sensibile și această cunoștință, întrucât obiectul ei este dat, e empirică. Cunoștința empirică însă este experiență. *Prin urmare nouă nu ne este posibilă nici o cunoștință a priori decât numai despre obiectele experienței posibile*". Limitarea cunoștinței la experiență nu trebuie interpretată însă în sensul că ea ar fi „împrumutată în întregime de la experiență". Formele apriorice sunt, cum știm acum, eficient cognitive, tocmai prin aceea că se raportează la experiență. Dar raportându-se la experiență, ele nu pierd nimic, absolut nimic, din aprioritatea lor, ci și-o păstrează intactă și inalterabilă. Cunoștință și experiență stau într-o strânsă legătură, mai mult: cunoștința începe *cu* experiența, ceea ce nu înseamnă însă că derivă *din* experiență. „Că toată cunoștința noastră începe cu experiența, nu există nici o îndoială; căci prin ce ar trebui să fie trezită altminteri spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă n-ar avea loc

[1] A. Riehl, *ibid.*, p. 520.

prin obiecte, care mişcă simţurile noastre şi care în parte produc ele însele reprezentări, în parte pun activitatea noastră intelectuală în mişcare spre a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor noastre sensibile într-o cunoştinţă a obiectelor, care se numeşte experienţă? *Ţinând seamă de timp*, nici o cunoştinţă deci nu precede în noi experienţei şi cu aceasta începe orice cunoştinţă. Dar, deşi toată cunoştinţa noastră începe *cu* experienţa, ea nu izvorăşte totuşi din această cauză *toată* din experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca însăşi cunoştinţa noastră de experienţă să fie un compus din ceea ce primim noi prin impresii şi din ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (numai îmboldită prin impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaus pe care noi nu-l deosebim de acea materie fundamentală mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi îndemânatici la separarea ei." Formele apriorice nu stau izolate de experienţă, nu există gata înaintea oricărei experienţe, ci ele stau cu experienţa, există *la* orice experienţă, pe care tocmai o fac posibilă. Numai printr-un mare efort de atenţie şi în urma „unui lung exerciţiu" ele pot fi desprinse din experienţă, separate de experienţă şi studiate în natura lor independent de experienţă. A fi împreună cu experienţa nu înseamnă a fi totuna cu experienţa. Nici vorbă nu poate fi prin urmare de o prioritate temporală, de o anterioritate a aprioricului faţă de experienţă. Numai gândul unei injoncţiuni temporale în acest domeniu, care este strict epistemologic, înseamnă o impietare a lui.

După Kant, nu există decât două căi ce ar putea fi apucate pentru a dezlega problema *concordanţei necesare* dintre experienţă şi noţiunile despre obiectele ei. Una este calea experienţei, aceea adică bătută de empirişti; o cale însă fără perspectivă, fiindcă, după cum am văzut, categoriile, precum şi formele pure ale sensibilităţii, sunt de natură apriorică, independente de orice experienţă, iar încercarea de a le demonstra originea empirică ar fi echivalentă cu încercarea de a dovedi existenţa unei *generatio aequivoca*. O a doua este calea apucată de Kant însuşi, după care categoriile (dimpreună cu intuiţiile pure) conţin principiile posibilităţii experienţei în genere, cale care echivalează cu întemeierea unui sistem al *epigenezei* raţiunii pure şi care este singura capabilă să dea seamă de aprioritatea cunoştinţei şi de valabilitatea ei absolută. Kant ia în treacăt în considerare şi a treia cale, pe care însă n-a mers nimeni, care eventual ar putea fi propusă totuşi de cineva, după care principiile *a priori* n-ar fi nici scoase din experienţă şi n-ar fi nici produsul spontaneităţii intelectului pur, ci ar fi nişte dispoziţii sădite în conştiinţa noastră de autorul suprem în aşa fel încât „întrebuinţarea lor să concorde în mod exact cu legile naturii după care se desfăşoară experienţa". Ar fi vorba, cu alte cuvinte, în această ipoteză, de o *armonie prestabilită* între natură şi raţiunea pură, între legile naturii şi legile intelectului pur, sau, cum spune Kant, de „un fel de *sistem de preformaţie* al raţiunii pure". O asemenea cale este însă, după Kant, cu totul de neapucat. Căci în afară de dificultatea că într-o asemenea ipoteză nu s-ar putea întrevedea până unde s-ar întinde „supoziţia dispoziţiilor predetermiate faţă de judecăţile viitoare", mai pledează împotriva ei dificultatea de neînvins că „în acest caz categoriilor le-ar lipsi *necesitatea*, care în mod esenţial aparţine noţiunii lor". Categoria de cauzalitate, „care exprimă necesitatea unui rezultat sub o condiţie presupusă", ar fi în adevăr falsă, dacă s-ar baza pe o necesitate subiectivă sădită de fiinţa atotputernică în mintea noastră. În acest caz, susţine Kant, eu n-aş putea spune: Efectul este legat cu cauza în obiect (adică în mod necesar), ci aş putea spune numai că eu

sunt astfel constituit încât nu pot gândi această reprezentare decât astfel legată și nu altfel; categoria ar exprima deci nu natura obiectică a legăturii, ci constituția noastră particulară de a face legătura. O soluție menită să satisfacă în totul pe sceptic. „Căci atunci toată cunoștința noastră, dobândită prin pretinsa valabilitate obiectivă a judecăților noastre, nu este decât curată aparență, și n-ar lipsi nici oameni care ar mărturisi despre sine această necesitate subiectivă (care trebuie să fie simțită): cel puțin nu ne-am putea certa cu nimeni despre ceea ce se întemeiază numai pe modul cum e organizat subiectul său." Nu rămâne deci valabilă decât soluția apriorității formelor cunoștinței, singura în stare după Kant să salveze universalitatea și necesitatea cunoștinței, fiindcă formele sunt condiții ale posibilității experienței și ale obiectelor ei ca fenomene.

Cu aceasta însă cercetarea transcendentală a cunoștinței nu s-a terminat. Kant se simte în adevăr obligat nu numai să demonstreze aprioritatea noțiunilor fundamentale, să le deducă sistematic după un principiu și să scoată în evidență rolul lor cognitiv prin necesitatea aplicării lor la intuiții, ci totodată să arate și în ce mod categoriile se aplică la intuiții. Dacă intelectul, care este „facultatea de a judeca", s-ar folosi în actele lui, în judecăți, numai de noțiuni, lucrul ar fi ușor de explicat: noțiunile sunt, toate, omogene și se poate lesne înțelege cum una este subsumată în judecată alteia: omogenitatea noțiunilor face posibilă subordonarea lor unele la altele. Intuițiile empirice nu sunt însă de aceeași natură cu noțiunile, ci sunt eterogene față de acestea. Căci în vreme ce noțiunile sunt generale, intuițiile sunt individuale. Cum este atunci posibilă aplicarea noțiunilor la reprezentări, a categoriilor la fenomene? Care este termenul intermediar care să facă legătura între generalul noțiunilor și individualul intuițiilor? Termenul acesta trebuie să aibă o structură cu totul particulară: el „trebuie să stea, pe de o parte, în omogenitate cu categoria", pe de altă parte, cu fenomenul, făcând posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare mijlocitoare trebuie să fie pură (fără nimic empiric) și totuși „pe de o parte *intelectuală*, pe de altă parte *sensibilă*". Mijlocitorul acesta între noțiuni și reprezentări, între categorii și fenomene, este, după Kant, timpul. Căci orice determinare transcendentală de timp, prin faptul că este *generală* și că se întemeiază pe o regulă *a priori*, este omogenă cu categoria; iar prin faptul că timpul este cuprins în orice reprezentare empirică a diversului, ea este omogenă cu fenomenul. „De aceea o aplicare a categoriei la fenomene va fi posibilă cu ajutorul determinării transcendentale de timp, care, ca schemă a noțiunilor intelectului, mijlocește sumarea celor din urmă la cea dintâi." O schemă este un produs al imaginației, având menirea să mijlocească între categorii și fenomene, să subordoneze categoriilor fenomenele și să restrângă astfel întrebuințarea noțiunilor pure ale intelectului la fenomene. Schemele sunt, altminteri spus, reguli produse de imaginație și cu care procedează intelectul în cunoașterea obiectelor. De aceea Kant numește procedeul intelectului cu aceste scheme *schematism al intelectului pur*.

Schema nu este nici noțiune, nici imagine, ci ceva între ele. Astfel, în așezarea unele după altele a cinci puncte (.....) avem imaginea numărului cinci. Dar eu pot să gândesc un număr în genere, adică un număr ce poate fi indiferent, cinci sau o sută sau oricare altul, și în acest caz nu mai am imaginea unui număr, ci „mai mult reprezentarea unei metode de a reprezenta într-o imagine, conform unei anumite noțiuni, o mulțime (de exemplu, o mie)", adică un drum care mă îndreaptă spre o imagine, o cale care mă conduce spre o imagine.

Cu alte cuvinte, o schemă. „Această reprezentare despre un procedeu universal al imaginației de a procura unei noțiuni imaginea sa, eu o numesc, spune Kant, schema acestei noțiuni." Noțiunea de triunghi nu are la bază o imagine, ci o schemă. Dacă noțiunea de triunghi ar avea în adevăr la bază o imagine, atunci generalitatea noțiunii ar fi extrem de mult restrânsă, căci în vreme ce noțiunea este valabilă despre toate triunghiurile fără deosebire (dreptunghiulare, isoscele, scalene), imaginea nu este valabilă decât numai despre o categorie de triunghiuri. Nu numai imaginile, dar și noțiunile empirice, acestea chiar mai mult decât imaginile „se raportează totdeauna mijlocit la schema imaginației ca o regulă a determinării intuiției noastre în conformitate cu o anumită noțiune generală". Nici imaginile, nici noțiunile empirice nu se pot deci dispensa de scheme. „Noțiunea de câine înseamnă o regulă, după care imaginația mea poate să trateze în mod general figura unui animal patruped, fără a fi limitată la vreo figură particulară sau unică, pe care mi-o oferă experiența, sau și orice imagine posibilă, ce o pot reproduce *in concreto*." În vreme ce imaginea este un produs empiric, și anume un produs empiric al facultății empirice a imaginației productive, schema noțiunilor sensibile este, dimpotrivă, „un produs și oarecum un monogram al imaginației pure *a priori*". Imaginile, pentru a îndeplini un rol teoretic, trebuie să fie legate cu noțiunile printr-o schemă, și aceasta, oricât ar fi de bine efectuată, nu poate totuși face imaginile în totul congruente cu noțiunile. Prin faptul mijlocirii între imagini și noțiuni, schema nu-și pierde structura ei de schemă: ea nu devine nici imagine, nici noțiune. „Schema unei noțiuni pure a intelectului este ceva ce nu poate fi adus în nici o imagine, ci este numai sinteza pură, în conformitate cu o regulă a unității după noțiuni în genere, regulă ce exprimă categoria, și este un produs transcendental al imaginației, care privește determinarea simțului intern în genere după condițiile formei sale (ale timpului) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea ar trebui să se lege *a priori* într-o noțiune, potrivit unității apercepției."

Fiecăreia din noțiunile pure, fiecărei categorii îi corespunde, după Kant, o schemă. De aceea ordinea schemelor corespunde cu totul ordinii categoriilor. Astfel, schema pură a cantității este numărul care, ca reprezentare a unei adițiuni succesive de unitate omogenă la unitate omogenă, „nu este nimic altceva decât unitatea sintezei diversului unei intuiții omogene în genere", posibilă prin aceea că timpul este creat în aprehensiunea intuiției. Schema pură a realității este *gradul* timpului plin. Căci prin realitate în înțeles transcendental trebuie să înțelegem „ceea ce corespunde unei senzații în genere", o noțiune care semnifică o existență în timp; iar noțiunea de negație semnifică neexistența în timp. De aceea a distinge existența de neexistență înseamnă a distinge un timp plin de unul gol. Cum timpul nu este decât o formă pură a obiectelor ca fenomene, nu timpul, el însuși, e plin și corespunde senzației, ci „materia transcendentală a tuturor lucrurilor ca obiecte în sine (realitatea)". Dar senzația în genere are un grad sau o mărime, fiindcă ea poate umple mai mult sau mai puțin timpul, se poate coborî de la o mare plinătate până la nimic, la zero, la negație, sau, din contră, se poate ridica de la negație, zero sau nimic, de la dispariția ei, până la cantitatea ei. Substanța are ca schemă *persistența* realului în timp, „adică reprezentarea lui ca substrat al determinării empirice de timp în genere, substrat care deci rămâne, în vreme ce toate celelalte se schimbă". Cauza și cauzalitatea au ca schemă *succesiunea* diversului în timp, succesiune ce este supusă unei reguli. Comunitatea (acțiunea reciprocă)

sau cauzalitatea reciprocă are ca schemă *simultaneitatea* determinărilor, după o regulă, ale unei substanțe cu determinările altei substanțe. Posibilitatea are ca schemă „acordul sintezei de diferite reprezentări cu condițiile timpului în genere", cu alte cuvinte, „determinarea reprezentării unui lucru într-un timp oarecare". Realitatea are ca schemă existența într-un timp determinat. Iar necesitatea, existența unui obiect tot timpul.

După cum vedem, din nici o schemă nu lipsește timpul, căci orice schemă are o determinare de timp *a priori*. „Schemele nu sunt... nimic altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, și acestea se raportează după ordinea categoriilor la *seria timpului*, la *conținutul timpului*, la *ordinea timpului*, în sfârșit, la *noțiunea totală a timpului (Zeitinbegriff)* cu privire la toate obiectele posibile." Nu trebuie să uităm însă două lucruri în legătură cu rolul pe care-l joacă schemele: întâi, că schemele fac posibilă aplicarea categoriilor la intuițiile empirice, realizează categoriile, și, în al doilea rând, că ele restrâng funcțiunea teoretică a categoriilor, limitând-o la condițiile sensibilității. „Astfel categoriile fără scheme sunt numai funcțiuni ale intelectului cu privire la noțiuni, dar nu reprezintă nici un obiect. Această semnificare le vine de la sensibilitate, care realizează intelectul, restrângându-l în același timp."

Dar cu stabilirea categoriilor și a schemelor lor, precum și cu indicarea rolului pe care-l au ele în acțiunea cunoașterii, nu s-a terminat cercetarea transcendentală a intelectului pur. Căci, în afară de acestea, intelectul mai cuprinde și judecăți *a priori* originare, numite și principii *a priori* ale intelectului pur. Numite principii *a priori*, nu numai fiindcă ele fundamentează alte judecăți, ci și fiindcă sunt în adevăr judecăți *a priori* prime, superioare și fundamentale. Care sunt aceste principii? Înainte de a proceda la stabilirea și la demonstrarea lor — căci, deși principii prime, ele nu sunt totuși scutite de demonstrare — Kant ține să arate preliminar care este principiul judecăților analitice, cât și principiul judecăților sintetice. Judecățile analitice au ca principiu suprem principiul contradicției. Căci în aceste judecăți, fie ele pozitive sau negative, predicatul nu este diferit de subiect, nu este opus subiectului, ci, din contră, este în perfectă concordanță cu el, predicatul este conținut în subiect și nu face altceva decât să expliciteze subiectul. Într-o judecată analitică afirmativă, se atribuie prin predicat subiectului ceea ce acesta din urmă cuprinde deja și este gândit în el; într-o judecată analitică negativă, se exclude prin predicat din noțiunea subiect ceea ce este opus acesteia. De aceea principiul contradicției este un principiu universal și suficient al adevărului tuturor judecăților analitice. Principiul contradicției este de ajuns pentru a stabili, la orice judecată analitică, dacă este adevărată sau nu. Pentru judecățile analitice, el constituie în adevăr un criteriu pozitiv al veracității lor. Dincolo de aceste judecăți însă, în domeniul cunoștințelor sintetice, principiul contradicției nu mai are decât o valoare negativă, adică trebuie să ne păzim de a contraveni valabilității lui, căci încălcându-l, cunoștințele n-ar mai fi valabile, dar el nu ne poate spune, cu privire la o judecată sintetică, dacă este adevărată sau nu. Cu alte cuvinte, principiul contradicției este, pentru cunoștințele sintetice, o *conditio sine qua non*, iar nu un principiu cu ajutorul căruia să putem stabili veracitatea lor. În judecățile sintetice, noțiunea subiect este depășită de noțiunea predicat, prin predicat se gândește, în legătură cu subiectul, cu totul altceva decât se gândește în subiect. În judecățile sintetice nu este vorba nici de un raport de identitate, nici de unul de contradicție, ci de raporturi între noțiuni diferite, dar, totuși, necon-

tradictorii. Spre a raporta, într-o judecată sintetică, o noțiune la alta, e nevoie, în afară de cele două noțiuni, de un al treilea element care să facă posibilă sinteza între ele. Acest al treilea element nu este altul decât simțul intern cu forma lui apriorică, timpul. În orice cunoștință se efectuează o sinteză de reprezentări, sinteză ce se întemeiază pe imaginație și a cărei unitate sintetică, pe care trebuie s-o întâlnim în orice judecată, își are temeiul în unitatea apercepției. Judecățile sintetice nu sunt deci posibile decât prin cele trei funcțiuni: sensibilitate, imaginație și intelect, care, fiindcă fiecare din ele are și o parte pură, fac posibile în același timp și judecățile sintetice *a priori*. Știm acum că o idee, spre a avea un înțeles obiectic și o semnificare cognitivă, trebuie să se raporteze la un obiect oarecare dat. Fără această raportare, noțiunile care exprimă ideea sunt absolut goale: noi am „gândit, ce-i drept, prin ele, în realitate însă prin această gândire n-am cunoscut nimic, ci ne-am jucat numai cu reprezentări". Un obiect este însă dat, atunci când el este prezent în mod nemijlocit în intuiție, când reprezentarea lui poate să fie raportată la experiență, fie că această experiență e reală sau eventual numai posibilă. Și aceasta nu numai când este vorba de reprezentări sau noțiuni empirice. Căci același lucru este valabil și despre intuițiile pure, cât și despre noțiunile apriorice. Intuițiile de spațiu și timp, care sunt pure și apriorice, nu au nici o valabilitate obiectivă, nici un sens sau semnificație, fără posibilitatea aplicării lor necesare la experiență, și la obiectele ei. La fel categoriile. „*Posibilitatea experienței* este deci ceea ce dă tuturor cunoștințelor noastre *a priori* realitate obiectivă." Problema cunoștinței în genere nu poate să fie rezolvată făcându-se abstracție de experiență sau de posibilitatea experienței. Dar experiența ea însăși „se întemeiază pe unitatea sintetică a fenomenelor, adică pe o sinteză după noțiuni despre obiectul fenomenelor în genere, fără care ea nici n-ar fi cunoștință, ci o rapsodie de percepții, care nu s-ar reuni în nici un context după regulile unei conștiințe (posibile) legate în chip desăvârșit, prin urmare nici în unitatea transcendentală și necesară a apercepției". Experiența nu este deci un complex haotic sau un agregat mozaical de percepții sau reprezentări, ci, dimpotrivă, o unitate sistematică bazată pe „principii ale formei ei *a priori*", pe „reguli universale ale unității în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca condiții necesare, poate fi arătată oricând în experiență, ba chiar în posibilitatea ei" numai. Raportarea la experiență sau la posibilitatea experienței este constitutivă pentru judecățile sintetice *a priori:* fără această raportare, ele nu sunt judecăți ce exprimă cunoștințe, căci în acest caz ele nu au un obiect, a cărui realitate obiectivă să fie exprimată de unitatea sintetică a noțiunilor lor. Noi putem cunoaște *a priori*, prin judecăți sintetice, multe lucruri despre spațiu în genere sau despre figurile pe care imaginația productivă le trasează în el, totuși cunoștințele acestea n-ar avea nici o valoare; fiindcă dacă spațiul n-ar fi în adevăr una din condițiile fenomenelor, fenomene care constituie materia experienței, cunoștințele acestea, deși sintetice și apriorice, ar avea totuși ca obiect „o simplă himeră", adică n-ar fi la drept vorbind cunoștințe. Orice cunoștință, deci și acelea care sunt totodată sintetice și apriorice, are ca obiect experiența sau posibilitatea experienței; orice cunoștință sintetică apriorică concordă cu experiența și este adevărată datorită numai faptului că ea nu cuprinde nimic mai mult și nimic mai puțin decât ceea ce este absolut necesar și indispensabil pentru unitatea sintetică a experienței în genere. „Principiul suprem al tuturor judecăților sintetice este deci: orice subiect stă sub condițiile necesare ale unității sintetice a diversului intuiției într-o experiență posibilă."

Din nici o judecată sintetică *a priori* nu pot să lipsească: condițiile formale ale intuiției *a priori*, sinteza imaginației și unitatea ei necesară într-o apercepție transcendentală, toate aceste trei raportate la o cunoaștere de experiență posibilă în genere *(mögliche Erfahrungserkenntnis überhaupt)*. Judecățile sintetice *a priori* sunt prin urmare posibile prin posibilitatea experienței, prin aceea că unitatea necesară a apercepției transcendentale, folosindu-se de sinteza imaginației și de formele *a priori* ale sensibilității, se aplică asupra materialului procurat de simțuri, legându-l și ordonându-l. Experiența reală sau posibilă e unul din factorii constitutivi ai judecăților sintetice *a priori* matematice. Experiență și cunoaștere sintetică *a priori*, posibilitatea experienței și posibilitatea judecăților sintetice *a priori* se condiționează reciproc: una nu există fără alta, una nu e posibilă fără posibilitatea celeilalte.

Care sunt principiile intelectului pur, acele principii superioare și originare, „după care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) stă în mod necesar sub reguli"? Și cum pot fi stabilite aceste principii necesare, sintetice și *a priori?* Fiindcă principiile nu sunt altceva decât reguli pentru întrebuințarea obiectivă a categoriilor, firul călăuzitor pentru descoperirea lor nu poate fi altul decât tabla categoriilor. Corespunzător celor patru grupe de categorii, vom avea deci următoarele principii ale intelectului pur: 1) axiome ale intuiției; 2) anticipații ale percepției; 3) analogii ale experienței și 4) postulate ale gândirii empirice în genere. Deși toate principiile posedă o certitudine deplină, totuși ele se deosebesc în parte. Căci, în adevăr, în vreme ce principiile care corespund categoriilor cantității și calității se bucură de o certitudine intuitivă, cele care corespund categoriilor relației și ale modalității se bucură de o certitudine numai discursivă. Cele dintâi exprimă în mod direct o necesitate absolută și conțin o evidență nemijlocită, cele din urmă exprimă ce-i drept și ele o necesitate *a priori*, dar, totuși, în mod indirect și conțin o evidență mijlocită. Cele dintâi privesc *intuiția*, cele din urmă existența unui fenomen în genere. Ținând seama de aceste deosebiri, Kant le numește pe cele dintâi *matematice*, iar pe cele din urmă *dinamice*. Numindu-le astfel, Kant ține totodată să sublinieze că în cazul dintâi nu este vorba de principiile matematicii, și nici în cazul al doilea de principiile dinamicii, ci de principii „ale intelectului pur în raportarea lui la simțul intern (fără deosebirea reprezentărilor date în el)". Cu alte cuvinte, principiile sunt denumite matematice sau dinamice, avându-se în vedere, nu conținutul, ci aplicarea lor.

Să le luăm pe rând, în ordinea sistematică de mai sus, bazată pe tabla categoriilor, ca să vedem cum se formulează și ce exprimă ele. Principiul axiomelor intuiției sună: „Toate intuițiile sunt mărimi extensive". O mărime extensivă avem atunci când reprezentarea întregului e făcută posibilă de reprezentarea părților, când reprezentarea părților precede în mod necesar reprezentarea întregului. Astfel, pentru a-mi reprezenta o linie, oricât de mică, eu trebuie s-o trag în gând, să pornesc adică de la un punct, adăugând apoi succesiv porțiune la porțiune și consemnând în chipul acesta intuiția ei. Și cum e cu spațiul, la fel e cu timpul. Eu nu pot să gândesc o mărime determinată de timp decât adăugând succesiv clipă la clipă, progresând de la o clipă la alta, până la mărimea de timp determinată pe care vreau s-o gândesc. Dacă așa stau lucrurile cu mărimile spațiale și cu cele temporale, și cum toate fenomenele au spațiul ori timpul ca intuiții la bază, urmează că toate feno-

menele, ca intuiții, sunt mărimi extensive. Geometria se întemeiază tocmai pe „această sinteză succesivă a imaginației productive în crearea figurilor“, iar axiomele ei nu exprimă altceva decât „condițiile intuiției sensibile *a priori*, numai sub care se poate înfăptui schema unei noțiuni pure a fenomenului extern, de pildă: Între două puncte e posibilă numai o dreaptă; Două drepte nu închid un spațiu“. Sintetice și nu analitice —, progresive și constructive, iar nu pur explicative și tautologice, sunt și judecățile aritmetice. „7 + 5 = 12 nu e o judecată analitică. Căci eu nu gândesc nici în reprezentarea de 7, nici în aceea de 5, nici în reprezentarea compunerii *(Zusammensetzung)* amândurora numărul 12.“ Numărul 12 nu este cuprins în 7 + 5 și deci el nu poate fi dobândit pe cale analitică din 7 + 5. Numărul 12 este dobândit printr-o sinteză, printr-o succesiune necesară de unitate numerică la unitate numerică. Judecata 7 + 5 = 12 este deci o judecată sintetică, și anume o judecată sintetică *a priori*, fiindcă se bazează pe intuiția pură de timp. Principiul acesta al axiomelor intuiției, pe care Kant îl mai numește și „principiul transcendental al matematicii fenomenelor“, are o însemnătate fundamentală pentru cunoștința *a priori*, oferindu-i „o mare întindere“. „Căci numai el face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienței... Fenomenele nu sunt obiecte în sine. Intuiția empirică e posibilă numai prin cea pură (a spațiului și a timpului); ceea ce deci geometria spune despre cea din urmă e valabil fără contrazicere și despre cea dintâi...“ Și numai datorită faptului că ceea ce este valabil despre intuiția pură e valabil și despre cea empirică, devine inteligibil cum matematicile se aplică la fenomene, cum matematicile posedă o valabilitate obiectivă. „Toate obiecțiile împotriva“ acestui mod de a vedea lucrurile „sunt, spune Kant, numai șicane ale unei rațiuni rău povățuite, care, greșit, caută să despartă obiectele simțurilor de condiția sensibilității noastre, și, deși sunt numai fenomene, le reprezintă ca obiecte în sine, date intelectului, în care caz, fără îndoială, nu s-ar putea cunoaște *a priori* despre ele absolut nimic sintetic, deci nici prin noțiuni pure despre spațiu și știința ce le determină, anume geometria, n-ar fi ea însăși posibilă.“

Principiul anticipației percepției sună: „În toate fenomenele, realul, care este un obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad“. Prin anticipație trebuie să înțelegem tot ceea ce poate fi cunoscut și determinat *a priori* într-o cunoștință empirică. Dacă senzația este, precum am văzut, ceea ce constituie o cunoștință empirică și o deosebește în același timp de una apriorică, și dacă la o anumită senzație dată nu se poate cunoaște nimic *a priori*, totuși este ceva care, la senzație în genere, poate fi anticipat și poate fi determinat *a priori:* anume ***mărimea ei intensivă***. Orice senzație este, în adevăr, susceptibilă să se micșoreze ca intensitate, să descrească din ce în ce, până când ajunge încetul cu încetul să dispară cu totul. O senzație de roșu bunăoară, oricât de puțin intensă ar fi, nu este niciodată cea mai puțin intensă: totdeauna se va găsi o altă senzație de roșu care să fie mai puțin intensă decât ea. Cum ceea ce corespunde senzației în intuiția empirică e realitate *(realitas phaenomenon)*, iar ceea ce corespunde lipsei ei e negație (= 0), urmează că realitatea însăși are o mărime, și anume nu o mărime extensivă, ci una intensivă; că „între realitatea în fenomen și negație este o legătură continuă de multe senzații intermediare posibile, a căror deosebire unele de altele este totdeauna mai mică decât deosebirea dintre cea dată și zero sau negația totală“. „... Orice senzație, prin urmare, și orice realitate în

fenomen, oricât de mică ar fi, are un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micșorată; și între realitate și negație e o înlănțuire continuă de realități posibile și de percepții mai mici posibile." Senzația și realul în fenomen au o mărime intensivă și nu una extensivă; o mărime intensivă, fiindcă ea este sesizată într-o clipă de către senzație sau cu ajutorul senzației; și nu una extensivă, fiindcă aceasta, contrar celei intensive, are loc printr-o sinteză de reprezentări și merge, precum știm, de la părți la întreg. Mărime intensivă este numită prin urmare de Kant „acea mărime care se aprehendează numai ca unitate și în care multitudinea poate fi reprezentată numai prin apropiere de negație = 0". Realul în fenomen are o mărime intensivă, o intensitate, ceea ce e totuna cu a spune: are un *grad*, fiindcă gradul este acela care exprimă intensitățile. Însușirea pe care o au mărimile, ca nici o parte din ele, oricât de mică, să nu fie totuși cea mai mică, însușire care ne dă posibilitatea să trecem treptat de la partea extensivă ori intensivă la o altă parte extensivă ori intensivă mai mică, se numește continuitate. Toate fenomenele au însă această însușire a continuității, a trecerii adică de la mai mult la mai puțin. Iar acolo unde această trecere este întreruptă, nu mai avem un fenomen, ci un agregat de fenomene, altminteri spus, nu mai avem ceva rezultat „prin simpla continuare a sintezei productive de un anumit fel, ci prin repetarea unei sinteze mereu întrerupte". Dar dacă realul, care corespunde percepției în fenomen, prezintă o serie nesfârșită de grade, de la cel mai înalt până la cel mai mic care e vecin cu zero, urmează în mod necesar că, cu ajutorul percepției, și deci al experienței, nu se poate dovedi existența unui spațiu gol sau a unui timp gol. Căci percepția, și deci și experiența, nu sunt posibile decât tocmai prin raportarea la real: acolo unde realul lipsește, percepția nu are ce să perceapă și este prin urmare imposibilă; lipsa realului, vidul, nu poate fi perceput. Ceea ce poate fi anticipat la senzații nu este deci calitatea ei, adică însușirea de a fi de gust, de miros, de temperatură etc., ci numai mărimea ei intensivă. Calitatea senzației e totdeauna de natură empirică și de aceea nu poate fi niciodată cunoscută *a priori*. Numai că orice senzație are o intensitate, are un grad, numai acest lucru poate fi determinat *a priori*. „E curios, spune Kant, că noi nu putem cunoaște *a priori* la mărimi în genere decât o singură *calitate*, anume continuitatea, la toată calitatea însă (realul fenomenelor) noi nu putem cunoaște *a priori* nimic altceva decât *cantitatea* ei intensivă, anume că au un grad, toate celelalte rămânând pe seama experienței."

Cele două principii, al axiomelor intuiției și al anticipației percepției, determină fenomenul din punctul de vedere al cantității și al calității, dar această determinare, deși necesară și constitutivă, nu este totuși suficientă. De aceea e nevoie și de alte principii, care să ducă la capăt determinarea fenomenului. Aceste alte principii, care vin acum la rând, sunt acelea care corespund categoriilor relației, principii pe care Kant le numește, precum știm, analogii ale experienței. Prin analogie, Kant nu vrea să înțeleagă însă ceea ce înseamnă acest termen în matematică, unde, fiind dați trei termeni ai unei proporții, prin aceștia e dat și cu ajutorul lor se poate construi și un al patrulea. Ci prin analogie el înțelege raportul pe care trei termeni dați îl au față de un al patrulea, raport care *el* poate fi cunoscut și dat *a priori*, nu, ca în matematică, termenul al patrulea însuși. În matematică, analogia se sprijină pe raporturi cantitative, în vreme ce în filosofie ea se sprijină pe raporturi calitative, și are valoarea unei reguli de a căuta în experiență și de a găsi în ea termenul nedat. Analogiile experienței nu trebuie confundate prin urmare cu analogiile matematice.

Analogiile experienței nu sunt altceva decât reguli, „după care din percepții trebuie să izvorască unitatea experienței (nu percepția însăși ca intuiție empirică în genere)". Principiul lor general se formulează astfel: „Experiența e posibilă numai prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor". Experiența este, precum știm, una și unitară, un sistem de percepții, determinate categorial și necesar; experiența este o unitate sistematică de percepții, cărora le corespund în realitate obiecte, o sinteză necesară de percepții ce se raportează la obiecte. Percepțiile ele însele nu conțin însă nici o necesitate a legăturii lor și nici nu pot duce vreodată la necesitate. Dar dacă nu conțin necesitate și nu duc singure la necesitate, ele se supun totuși unor raporturi necesare, ajutând prin aceasta la determinarea obiectelor experienței. „Experiența este o cunoaștere a obiectelor prin percepții", are ca dat un divers perceptibil, dar „raportul în existența diversului trebuie să fie reprezentat în ea, nu cum e compus în timp, ci cum este obiectiv în timp". Raporturile fenomenelor nu pot fi determinate decât printr-o „legătură în timp", și anume printr-o legătură obiectivă în timp: „Determinarea existenței obiectelor în timp poate avea loc numai prin legătura lor în timp în genere, deci numai prin noțiuni ce leagă *a priori*". Necesitatea se află în noțiuni, care le-o imprimă percepțiilor, constituind astfel experiența. Dar dacă „determinarea existenței obiectelor în timp" nu se poate face decât prin efectuarea legăturii de către noțiuni asupra percepțiilor în timp în genere și cum timpul nu are decât trei moduri: *persistența*, *succesiunea* și *simultaneitatea*, principiul general al analogiilor se descompune în trei alte principii: principiul persistenței substanței, principiul succesiunii după legea cauzalității și principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce sau a comunității. Ce spune fiecare din aceste principii?

Principiul persistenței substanței se formulează astfel: „La toată schimbarea fenomenelor persistă substanța și cuantuumul ei în natură nici nu se mărește, nici nu se micșorează". Toate fenomenele nu pot fi reprezentate decât ca simultane sau succesive, adică în timp, timpul constituind, ca formă persistentă a intuiției interne, substratul simultaneității sau succesivității fenomenelor. Fenomenele sunt deci gândite ca schimbându-se în timp, în timpul care el însuși nu se schimbă, ci rămâne pururea persistent; simultaneitatea și succesiunea nu sunt decât determinări ale timpului. Dar timpul însuși, în sine, nu poate fi perceput. De aceea trebuie să fie ceva în fenomene, un substrat „care reprezintă timpul în genere și în care toată schimbarea sau simultaneitatea poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor față de el". Acest ceva în fenomene, acest substrat în ele care persistă și nu se schimbă, „numai raportate la care toate raporturile de timp ale fenomenelor pot fi determinate, este substanța în fenomen, adică realul lui". Substanța este substratul neschimbător și neschimbabil, totdeauna același, al fenomenelor schimbătoare. Neschimbător și neschimbabil, dar în același timp suportul oricărei schimbări a fenomenelor. Dacă substanța nu se poate schimba, e lesne de înțeles că cuantuumul ei în natură nu poate nici să se mărească, nici să se micșoreze, căci altfel ea n-ar mai fi schimbătoare. Cât de necesară și indispensabilă este reprezentarea stabilului și persistentului ca bază a experienței rezultă din faptul că orice aprehendare a „diversului fenomenului e totdeauna succesivă și deci totdeauna schimbătoare", și că numai cu ajutorul ei noi nu am fi niciodată în măsură să știm dacă diversul fenomenului, „ca obiect al experienței, este simultan sau succesiv". De aceea, pentru determinarea acestui divers ca

simultan ori ca succesiv, e nevoie de acel „ceva stabil și persistent", de ceea ce „este în orice timp", de substanță, ale cărei moduri de existență sunt simultaneitatea și succesiunea — moduri ale timpului. „Numai în persistent sunt deci posibile raporturi de timp (căci simultaneitatea și succesiunea sunt singurele raporturi de timp), adică persistentul este *substratul* reprezentării empirice a timpului însuși, substrat numai la care e posibilă orice determinare de timp. Persistența exprimă în genere timpul ca pe corelatul constant al întregii simultaneități". Nu timpul însuși este succesiv, simultan și schimbător, ci succesive, simultane și schimbătoare sunt fenomenele *în* timp. Dacă timpul ar fi succesiv, simultan, schimbător, atunci ar trebui să gândim un alt timp, fără succesiune, fără simultaneitate și fără durată, în care să fie posibil cel succesiv, simultan și schimbător. Nu timpul durează, ci existența, care-i în timp. Iar existența ea însăși dobândește atributul duratei numai prin raportarea la ceea ce rămâne totdeauna la fel cu sine, adică la persistent sau la substanță: „Căci în simpla succesiune numai, existența nu face decât să dispară și să apară mereu și nu are niciodată nici cea mai mică mărime", adică durată. Succesiune, simultaneitate, schimbare, într-un cuvânt raporturile de timp, nu există decât prin persistent și datorită persistentului. „Deci acest persistent la fenomene e substratul întregii determinări de timp, prin urmare și condiția posibilității întregii unități sintetice a percepțiilor, adică a experienței, și la acest persistent toată existența și toată schimbarea în timp pot fi considerate numai ca un *modus* al existenței a ceea ce rămâne și persistă." La toate fenomenele trebuie să distingem ceea ce persistă de ceea ce se schimbă, căci ceea ce este schimbător la ele nu e altceva decât modul de existență a persistentului. „Astfel, în toate fenomenele persistentul este obiectul însuși, adică substanța *(phaenomenon)*, dar tot ce se schimbă sau se poate schimba aparține numai chipului cum această substanță sau substanțe există, prin urmare aparține determinărilor ei." Această înțelegere a noțiunii de persistență atrage după sine și o rectificare a noțiunii de schimbare. „Nașterea și dispariția nu sunt schimbări a ceea ce se naște sau dispare. Schimbarea este un mod de a exista, care urmează unui alt mod de a exista al aceluiași obiect. De aceea tot ce se schimbă e *permanent* și numai starea lui *se schimbă*." (Pentru că în această frază sunt două noțiuni care nu pot fi redate adecvat în românește, o transcriem și în original: *Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt.)* Prin schimbarea fenomenului sau persistentului nu trebuie să înțelegem nașterea și pieirea, apariția și dispariția substanței, ci numai moduri ale existenței ei, moduri la care are loc nașterea și pieirea, apariția și dispariția substanței, căci substanța se caracterizează tocmai prin aceea că nici nu se naște, nici nu piere. Kant face deosebirea între schimbare *(Veränderung)* și schimb *(Wechsel)*. Schimbul nu este tot-una cu schimbarea. Substanța suferă o schimbare, dar nu un schimb; starea variabilă a substanței suferă un schimb, dar nu o schimbare. Schimbul are deci la bază schimbarea, căci numai la schimbarea substanței poate fi observat schimbul, adică apariția și dispariția, nașterea și pieirea. De aceea Kant spune într-o formă pe care el însuși o numește paradoxală: „Numai persistentul (substanța) se schimbă, variabilul nu suferă nici o schimbare *(Veranderung)*, ci un *schimb (Wechsel)*, deoarece unele determinări încetează și altele încep." „Orice schimb (succesiune) al fenomenelor este numai schimbare; căci nașterea și dispariția substanței nu sunt schimbări ale ei, deoarece noțiunea schimbării presupune același subiect cu două determinări opuse ca existent, deci ca persistent." Dacă

substanța însăși s-ar naște și ar pieri, ar apărea din nimic și ar dispărea în nimic, dacă, altminteri spus, ar suferi nu o schimbare, ci un schimb fără nici un substrat permanent, atunci nașterea sau pieirea n-ar putea fi percepute. Dacă presupunem că ceva se naște în adevăr în mod absolut, că adică înaintea trecerii la existență a fost un moment în care n-a existat, noi nu vom putea lega existența acestui ceva decât de altceva care există deja, căci timpul gol nu poate fi perceput. Dar dacă geneza lui ceva este legată de lucruri care existau și au continuat să existe până când se naște acest ceva, atunci înseamnă că el nu este decât o determinare a lucrurilor existente de care el este legat, că pretinsul ceva născut nu este în realitate decât o determinare a lui altceva preexistent și persistent. „Substanțele (în fenomen) sunt substratele tuturor determinărilor de timp. Geneza unora și dispariția altora ar suprima însăși condiția unică a unității empirice a timpului și fenomenele s-ar raporta atunci la două feluri de timp, în care s-ar scurge una lângă alta existența, ceea ce este absurd. Căci este numai un timp, în care toate timpurile diferite trebuie puse nu simultan, ci succesiv." Principiul persistenței substanței, trebuie să luăm aminte, nu este în concepția lui Kant un principiu metafizic, ci unul transcendental logic. „Substanța nu este deci o esență substanțială în sens metafizic sau absolut, ci principiu transcendental logic, lege transcendentală a schimbului fenomenelor, prin care acest schimb însuși capătă abia raport și devine posibil."[1]

Principiul celei de a doua analogii, al „succesiunii de timp după legea cauzalității", se formulează astfel: „Toate schimbările au loc după legea legăturii cauzei și efectului". Toate percepțiile și reprezentările noastre, toate intuițiile noastre empirice, sau, cum mai numește Kant aceste lucruri, toate aprehensiunile noastre despre diversul fenomenului, au loc totdeauna în mod succesiv. Se pune însă întrebarea: ordinii succesive a aprehensiunilor noastre îi corespunde și în diversul fenomenului o ordine succesivă? O întrebare de cea mai mare importanță. Căci noi nu ne mărginim numai să afirmăm că reprezentările noastre urmează unele altora, se succed în timp, ci afirmăm, pe baza lor, ceva mai mult, anume că fenomenele însele se succed, independent de reprezentările noastre. Cu ce drept însă trecem noi de la simpla ordine subiectivă la ordinea obiectivă? Pe ce ne întemeiem ca să susținem că succesiunea nu este numai în aprehensiune, ci în diversul fenomenului însuși? Pentru a ne da mai bine seama de importanța acestei probleme și a o înțelege cum trebuie, să luăm două exemple, pe care de altfel le dă Kant însuși. Am, de exemplu, în fața mea diversul fenomenului unei case. Eu percep casa și percepțiile mele au loc în mod succesiv. Acestei succesiuni de percepții din conștiința mea îi corespunde o succesiune în diversul fenomenului casă? Nu, firește. Căci așa cum am perceput-o, începând de sus în jos, tot așa aș fi putut s-o percep începând de jos în sus, de la dreapta la stânga sau de la stânga la dreapta. Cu alte cuvinte, nu era dată aici o anumită ordine, independentă de conștiința mea, ordine conform căreia să aibă loc percepțiile mele. Să luăm însă exemplul unei întâmplări, anume al unei bărci ce plutește pe râu în jos. Aici, eu am mai întâi percepția bărcii în susul râului și apoi pe aceea în josul râului, adică eu am percepțiile în ordinea locurilor pe care barca le străbate succesiv din susul în josul râului. Eu nu pot schimba această ordine a percepțiilor, să percep bunăoară barca întâi în josul apei și pe urmă în susul ei, ci sunt

---

[1] Bruno Bauch, *ibid.*, p. 247.

obligat să respect ordinea determinată pe care mi-o impune diversul empiric. Percepțiile despre casă sunt arbitrare și succesiunea lor e subiectivă; percepțiile despre barcă sunt constante și necesare și succesiunea lor este obiectivă. Și pretutindeni unde avem de-a face nu cu fenomene, ci cu *întâmplări* de fenomene, consecventul urmează întotdeauna, *după o regulă*, antecedentului. „Numai prin aceasta pot fi eu îndreptățit să spun despre fenomenul însuși, și nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găsește o succesiune, ceea ce înseamnă tot atâta cu a spune că eu nu pot reproduce aprehensiunea decât numai în această succesiune." În ceea ce precede, în antecedent, se află „condiția la o regulă", potrivit căreia în orice întâmplare, ceea ce urmează, urmează totdeauna și în mod necesar, după ceea ce precede, potrivit căreia întâmplarea este determinată pornind de la antecedent spre consecvent, consecventul este determinat de antecedent. Și aceasta din cauză că nici un fenomen posterior nu se poate întoarce într-un moment anterior; dar de la un moment anterior la altul posterior trecerea este totdeauna necesară. „De aceea, fiindcă este ceva ce urmează, eu trebuie să raportez în mod necesar la altceva în genere ce precede și pe care-l urmează după o regulă, adică în mod necesar, astfel că întâmplarea, ca fiind ceea ce-i condiționat, dă o indicație certă către o condiție oarecare, care însă determină întâmplarea." Dacă o întâmplare ar avea loc fără să fie precedată de ceva, „căruia ar trebui să-i urmeze după o regulă", atunci noi n-am avea decât o simplă aprehensiune subiectivă, un simplu „joc de reprezentări" fără nici o semnificație obiectivă, fiindcă ele nu s-ar deosebi, în ceea ce privește timpul, prin nimic unele de altele. „Eu nu voi spune deci că în fenomen două stări se succed una alteia, ci numai că o aprehensiune urmează alteia, ceea ce e numai ceva *subiectiv* și nu determină un obiect; prin urmare nu poate avea valoarea cunoașterii vreunui obiect (nici chiar în fenomen)." Percepția și experiența unei întâmplări presupun totdeauna un antecedent și un consecvent, ce se succed după o regulă. Numai astfel putem noi ști că avem a face, când avem o aprehensiune, cu ceva mai mult decât o simplă succesiune subiectivă. Numai succesiunea fenomenelor face deci obiective aprehensiunile noastre subiective, numai ordinea obiectivă a fenomenelor ne dă posibilitatea să vedem că reprezentările noastre au o valoare obiectică. Dar dacă se spune acum că ordinea reprezentărilor noastre este în dependență de ordinea întâmplărilor reale, nu se răstoarnă întreaga concepție criticistă, care dovedea tocmai că fenomenele nu sunt posibile decât datorită formelor pure ale conștiinței? Noțiunea de cauzalitate nu este transformată în acest caz într-o noțiune empirică, iar regula determinării cauzale nu este cu totul contingentă? Se mai poate vorbi de necesitate și universalitate, dacă determinarea cauzală este, cum pare, scoasă din experiență? Kant însuși a prevăzut această obiecție ce i s-ar putea ridica și, pentru a evita orice neînțelegeri și confuzii, a ținut singur să le preîntâmpine. Cu noțiunea pură de cauzalitate este, spune Kant, ca și cu toate celelalte forme pure în genere: noi le scoatem din experiență, fiindcă noi înșine le-am pus într-însa. Experiența nu este posibilă fără formele pure; acestea realizează experiența. Noi ajungem la o claritate logică a categoriei de cauzalitate, ca de altfel și a tuturor celorlalte categorii, precum și a intuițiilor pure, numai prin aceea că ne servim de ea în experiență; cauzalitatea însă, „ca condiție a unității sintetice a fenomenelor în timp", se află la baza oricăror percepții ale fenomenelor în timp și e presupusă ca valabilă înaintea oricărei experiențe. Orientându-ne după ordinea evenimentelor reale în timp, nu urmează deci câtuși de puțin că ne orientăm după

experienţa empirică şi contingentă şi că derivăm categoria de cauzalitate din această experienţă. Orientându-ne după ordinea evenimentelor reale în timp, înseamnă că ne orientăm după legalitatea pe care conştiinţa în genere a pus-o în aceste evenimente.

Principiul analogiei a treia, adică al „simultaneităţii după legea interdependenţei sau a comunităţii“, se formulează precum urmează: „Toate substanţele, întrucât pot fi percepute ca simultane în spaţiu, sunt în interdependenţă desăvârşită“. Prin simultaneitate trebuie să înţelegem „existenţa diversului în acelaşi timp“ sau, ceea ce este acelaşi lucru, existenţa lucrurilor în acelaşi timp. Iar prin existenţa „diversului în acelaşi timp“ trebuie iarăşi să înţelegem faptul că percepţiile mele în intuiţia empirică pot să înceapă de la unele lucruri şi să meargă la altele sau, viceversa, pot să înceapă de la cele dintâi şi să meargă la cele din urmă. Astfel, eu pot să privesc întâi luna şi apoi pământul, sau, din contră, pot privi mai întâi pământul şi apoi luna, ceea ce înseamnă în acest caz că percepţiile mele se pot succeda în mod reciproc. Dacă lucrurile n-ar fi simultane, ci succesive, atunci eu aş putea merge cu aprehensiunea în percepţie, să zicem de la A, trecând prin B, C, D, şi să ajung la E, dar n-aş putea proceda invers, să pornesc de la E şi, trecând prin D, C, B, să ajung la A, fiindcă A, B, C, D aparţin trecutului, când eu sunt la E şi nu mai pot fi prin urmare aprehendate. Nu este deci suficient ca diversul A, B, C, D şi E să existe numai, ca să putem spune că A, B, C, D şi E sunt obiecte *simultane* ale unei percepţii posibile, ci mai e nevoie şi de altceva: anume ca fiecare din aceste substanţe să determine în timp locul celeilalte. Iar determinarea în timp a locului unei substanţe de către o altă substanţă, pentru ca ele să „poată fi reprezentate în mod empiric ca existând în acelaşi timp“, nu înseamnă altceva decât determinarea cauzală a uneia, sau a determinaţiilor ei, de către cealaltă substanţă. Căci simultaneitatea nu poate fi cunoscută într-o experienţă posibilă dacă substanţele nu stau într-o determinare cauzală reciprocă, dacă ele nu stau, „imediat sau mediat, în comunitate dinamică“. Să presupunem, spune Kant, că ar exista o diversitate de substanţe ca fenomene, şi anume că această diversitate ar exista în aşa fel, încât fiecare din substanţe să fie cu totul izolată de celelalte; atunci consecinţa necesară ar fi că noi am avea, ce-i drept, percepţii succesive despre ele, dar n-am putea determina dacă ceea ce corespunde percepţiilor, cu alte cuvinte, diversul în fenomen, este succesiv sau simultan. „Fără comunitate, orice percepţie (a fenomenului în spaţiu) e ruptă de cealaltă şi lanţul reprezentărilor empirice, adică experienţa, ar începe la un obiect nou cu totul de la început, fără ca cea precedentă să poată fi câtuşi de puţin legată cu aceasta sau să poată sta cu ea în raport de timp.“ Numai comunitatea face posibilă trecerea de la un fenomen la altul, numai comunitatea reală face posibilă trecerea de la o percepţie la alta şi transformă simpla legătură subiectivă a percepţiilor într-una obiectivă. Numai când comunitatea subiectivă se întemeiază pe un principiu obiectiv sau când se raportează la fenomene ca substanţe în determinarea lor reciprocă, numai atunci comunitatea subiectivă dobândeşte o însemnătate transcendentală, devine principiu cognitiv obiectiv. Căci percepţiile, ca aprehensiuni, au totdeauna loc în ordine succesivă şi, bazaţi numai pe ele, noi n-am putea niciodată spune dacă succesiunea este numai în percepţii sau şi în fenomene. Numai datorită influenţei reciproce a substanţelor este deci posibil raportul empiric al simultaneităţii. „Prin acest *commercium*, fenomenele, întrucât sunt exterioare unele altora şi totuşi stau în legătură, formează un compus *(compositum reale)* şi astfel *de composita* sunt posibile în multe

feluri." Principiul comunității dinamice sau al influenței reciproce presupune prin urmare principiul substanței și pe acela al cauzalității, de unde însă nu urmează că este un principiu secundar sau derivat. Aceste trei principii sunt solidare și formează împreună o unitate, care reprezintă „unitatea naturii în complexul tuturor fenomenelor". Căci „prin natură (în înțeles empiric) noi înțelegem, spune Kant, înlănțuirea fenomenelor după existența lor după reguli necesare, adică după legi". După legi însă apriorice, nu empirice. Căci numai legile apriorice fac posibilă natura; legile empirice au loc în experiență și pot fi descoperite cu ajutorul experienței, dar ele nu sunt posibile decât prin cele apriorice. Analogiile experienței fac astfel posibilă și comprehensibilă „unitatea naturii în înlănțuirea tuturor fenomenelor sub anumiți exponenți, care nu exprimă nimic altceva decât raportul timpului (întrucât el cuprinde în sine toată existența), față de unitatea apercepției, care poate avea loc numai în sinteze după reguli. Toate împreună, ele spun deci: toate fenomenele sunt într-o natură și trebuie să fie în ea, deoarece fără această unitate *a priori* n-ar fi posibilă unitatea experienței, prin urmare nici determinarea obiectelor din ea".

În sfârșit, modalității îi corespund principiile pe care Kant le numește „postulate ale gândirii empirice în genere". Aceste principii poartă și ele într-însele însușirea fundamentală a categoriilor modalității, adică întocmai ca și categoriile modalității, ele nu aduc, față de celelalte principii de până acum, ceva nou întru determinarea obiectelor, „ci exprimă numai raportul față de facultatea de cunoaștere". Când, după ce am noțiunea completă despre un obiect, pun întrebarea dacă obiectul în chestiune este posibil, real sau necesar, și constat că e una din acestea, prin aceasta nu determin mai bine obiectul însuși, ci răspund numai la întrebarea „cum se comportă obiectul (cu toate determinările sale) față de intelect și întrebuințarea lui empirică, față de puterea empirică de judecată și față de rațiune (în aplicarea ei la experiență)". Postulatele gândirii empirice în genere nu sunt deci altceva decât lămuriri și „explicații ale noțiunilor de posibilitate, realitate și necesitate în întrebuințarea lor empirică". Ca atare, ele nu se referă la ceva transcendent, ci numai la experiență, restrângând întrebuințarea categoriilor numai la aceasta. Postulatele gândirii empirice în genere au ca obiect nu formele gândirii, ci lucrurile experienței; ele se îndreaptă nu spre semnificația logică a noțiunilor, ci spre obiectele experienței și posibilitatea acesteia. Cu alte cuvinte, postulatele gândirii empirice în genere nu au altă semnificație și nu îndeplinesc altă funcțiune decât acelea pe care le au în matematică, unde „nu cuprind nimic altceva decât sinteza prin care noi ne dăm mai întâi un obiect și construim noțiunea lui". Corespunzător celor trei categorii, posibilitate, realitate și necesitate, vom avea deci trei postulate. Postulatul posibilității este următorul: „Ceea ce concordă cu condițiile formale ale experienței (în privința intuiției și noțiunilor) este *posibil*". Postulatul realității sună: „Ceea ce este în legătură cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*". Postulatul necesității este: „Ceea ce are determinat raportul cu realul după condițiile universale ale experienței, este (există) *necesar*".

Principiile intelectului pur se împart în două mari grupe. Dintr-o grupă fac parte axiomele intuiției și anticipațiile percepției, din alta analogiile experienței și postulatele gândirii empirice în genere. Cele dintâi sunt numite de Kant *matematice*, cele din urmă *dinamice*; primele, fiindcă privesc intuiția și sunt constructive, se numesc și *constitutive*;

ultimele, întrucât privesc existența fenomenelor, care nu poate fi construită, sunt numite de Kant și *regulative*.

Cu aceasta expunerea concepției criticiste poate fi socotită, ținând seama de preocupările din această lucrare a noastră, ca încheiată. Prin critică nu trebuie să înțelegem, după cum subliniază Kant însuși, „o critică a cărților și sistemelor, ci a facultății rațiunii în genere, cu privire la toate cunoștințele la care ar putea năzui, *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor ei (adică ale rațiunii), toate însă din principii". Criticismul este opus în primul rând dogmatismului, teoriilor care pretind să cunoască lucrurile în esența lor, pe cale pur noțională, fără să-și pună în prealabil problema modului cum au fost dobândite noțiunile, nici a dreptului cu care sunt ele întrebuințate. „Dogmatismul este... procedeul dogmatic al rațiunii pure, fără critică prealabilă a facultății proprii". Concepția criticistă nu cere însă, înainte de a păși la examinarea marilor probleme metafizice, numai o examinare critică a izvoarelor, sferei și limitelor cunoștinței, ci ea implică și o metodă nouă. Căci dacă se examinează izvoarele, sfera și limitele cunoștinței și se examinează toate aceste lucruri „din principii", este neapărată nevoie de o nouă metodă, care să le examineze în adevăr din principii. Și aceasta nu poate fi alta decât metoda transcendentală. Cât de importantă este metoda pentru cercetarea acestor chestiuni o spune Kant însuși, care caracterizează întreprinderea lui ca pe o „încercare de a schimba metoda de până acum a metafizicii", iar „Critica rațiunii pure" drept „un tratat despre metodă, nu un sistem al științei înseși". Examinarea principială, critică, transcendentală, a izvoarelor, sferei și limitelor cunoștinței, duce în mod necesar la demonstrarea imposibilității ca știință a metafizicii, una din preocupările de căpetenie ale lui Kant.

Concepția epistemologică a lui Kant, cu adevărat revoluționară, a suscitat însă multe și variate critici, unele întemeiate, altele de-a dreptul greșite. Am putea chiar spune că numărul criticilor provocate de această concepție stau în raport direct cu amploarea și măreția ei. Nu e locul aici să le înșirăm pe toate, mai ales pe acelea care pornesc de la o total sau parțial greșită înțelegere a lui Kant, căci nu vrem prin aceasta să le reînviem. Ne vom mărgini deci la cele care ni se par îndreptățite și, chiar și din acestea, numai la cele mai importante.

Kant pornește, cum am văzut, de la supoziția că materialul sensibil al cunoștinței formează un haos de impresii, pe care formele pure vin apoi și-l ordonează. Cum putem însă vorbi de ceea ce este înainte de orice cunoaștere, cum putem vorbi de un haos de impresii fără să recurgem la formele cunoștinței? Când spunem „haos de impresii", noi determinăm prin aceasta materialul cunoștinței, îi dăm o formă, îl facem obiect de cunoștință. Cu alte cuvinte, noi nu putem nici un moment abandona formele cunoștinței, ca să vedem ce este în afară sau înainte de ele, așa cum nu putem ieși din propria noastră piele.

În legătură cu materia și forma există apoi o altă mare dificultate, anume problema acordului „dintre materia (multiplă) și forma (sintetizantă sau unificatoare)". Dacă materia este haotică, fără nici măcar o prefigurație, cum înțelegem aplicația formelor de la un caz la altul, de ce aici se aplică timpul și cauzalitatea, dincolo se aplică spațiul și substan-

ţialitatea? Ar trebui ca orice material să primească orice formă; cum însă nu e aşa, trebuie să admitem că materia nu e cu totul amorfă, ci are în sine o ordine, pe care gândirea n-o creează, ci numai o explicitează. Dar atunci „conştiinţa generică, producătoare de forme sau sinteze, trebuie înlăturată ca fiind de prisos."[1]

Kant a urmărit, călăuzit de un principiu, să descopere funcţiunile intelectului, categoriile, pentru a afla apoi la baza lor principiile intelectului pur. În această privinţă, fără îndoială că meritul lui este cu mult mai mare decât al lui Aristotel. Căci în vreme ce Aristotel se orientase pentru stabilirea categoriilor după criterii lingvistice şi deci nelogice, Kant se orientează după un principiu logic, tabla categoriilor, ceea ce este în adevăr o superioritate. Dar, totuşi, principiul de descoperire a categoriilor, pe care Kant se mândrea de a-l fi găsit, nu s-a dovedit a fi suficient de temeinic şi mai presus de orice neajuns. Tabla categoriilor, după care se orientase Kant, era un fapt istoric, lipsit însă de semnificaţia principială pe care i-o acorda marele gânditor. Este izbitor din capul locului că tabla categoriilor, aşa cum a fost stabilită de el, nu cuprinde într-însa categoriile de cantitate, calitate, relaţie şi modalitate, ci acestea figurează numai ca titulaturi ale grupelor de categorii, ceea ce fireşte este o eroare. Din tabla kantiană a categoriilor lipseşte apoi spaţiul şi timpul, pe care Kant le consideră forme pure ale sensibilităţii. Că aceasta este iarăşi o eroare, au recunoscut-o neokantienii înşişi, care, ca H. Cohen şi Paul Natorp, au reintegrat spaţiul şi timpul în drepturile lor de funcţiuni ale gândirii pure, de categorii. De asemenea, lipsesc o seamă de alte categorii, cum ar fi, bunăoară, categoria de scop şi mijloc, identitate şi deosebire, în vreme ce unele figurează de două ori, ca, de pildă, cauzalitatea şi acţiunea reciprocă, limitaţia şi negaţia. Kant a înscris deci în tabla categoriilor, pe de o parte, prea puţin, iar, pe de altă parte, prea mult, ceea ce dovedeşte că principiul ales nu întrunea virtuţile ce i le atribuia el. În adevăr, tabla tradiţională a judecăţilor nu îngăduia o stabilire sistematică a categoriilor din pricină că această tablă nu are decât o simplă valoare istorică, nu şi una sistematică. De aceasta ne dăm bine seama dacă ne gândim ce dezacord profund domneşte între logicieni astăzi în ceea ce priveşte clasificarea judecăţilor.

Categoriile, dacă e să îndeplinească un rol cognitiv, trebuie să se raporteze la experienţă. De îndată ce nu mai au drept conţinut experienţa, de îndată ce depăşesc materialul sensibil, ele nu mai *cunosc*, ci numai *gândesc:* combină în diferite chipuri reprezentări, fără funcţii cognitive. Dar, deşi Kant recunoaşte aceste funcţii categoriilor şi caută să le dovedească pe toate căile, totuşi el însuşi dă o întrebuinţare *transcendentă* categoriei de cauzalitate, atunci când afirmă că lucrul în sine este cauza lumii fenomenale. Căci lucrul în sine are o existenţă suprasensibilă, transcendentă, el se sustrage tuturor formelor cunoştinţei, şi, socotindu-l drept cauză a lumii sensibile, înseamnă că am extins categoria de cauzalitate cu mult dincolo de ceea ce ea poate da după credinţa însăşi a lui Kant. Este aici deci o contradicţie flagrantă, de care gânditorul nostru se face vinovat, contradicţie care printre cele dintâi a fost relevată.

În legătură cu categoria cauzalităţii se mai ridică la Kant o altă dificultate. Principiul cauzalităţii spune că orice fenomen trebuie să aibă o cauză. El este universal şi, tocmai fiindcă este universal, nu este de nici un folos atunci când ne aflăm în faţa fenomenelor,

---

[1] Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, 1939, p. 116.

căci cu ajutorul lui nu putem afla care fenomen e cauză și care efect. „Un fenomen fiind dat, trebuie să aibă o cauză, adică un antecedent invariabil: care cauză? ce antecedent? Iată ceea ce nici un principiu nu ne va îngădui vreodată să știm *a priori*. Că e fenomenul cutare sau cutare, exigențele gândirii vor fi la fel de satisfăcute. Cauza reală se poate determina prin observație, prin ipoteză, prin experiment. Ca instrument de cunoaștere, principiul cauzalității este fără utilitate și adesea primejdios. Ni se întâmplă de multe ori să-l aplicăm greșit, ca în sofismul atât de frecvent: *Post hoc, ergo propter hoc*."[1]

Partea însă din *Critica rațiunii pure* care a fost și cea mai studiată, dar și cea mai combătută chiar de gânditorii care se mișcă pe plan kantian, este aceea asupra schematismului. Kant face deosebirea între intuiție și noțiune, el izolează abstract ceea ce în realitate este dat împreună. După ce efectuează însă, în folosul cercetării transcendentale, separarea intuiției de noțiune, care în faptul cunoașterii formează o unitate, Kant uită că această izolare era făcută numai în abstracție și reflexie, umblând apoi după un al treilea factor, care să le reunească, și acest factor intermediar el îl vede în scheme. Și atunci se pune întrebarea: dacă n-ar fi avut loc izolarea cu ajutorul abstracției și al reflexiei, ar mai fi fost nevoie de reunirea cu ajutorul schemelor? Dacă n-ar fi fost abstracția și reflexia, tulburătoarele păcii dintre intuiție și noțiune, ar mai fi fost necesare schemele, împăciuitoarele lor? Schematismul apare așadar ca ceva străin în corpul *Criticii rațiunii pure*, ca ceva artificial construit și inutil[2]. În acest capitol asupra schematismului, Kant se face vinovat și de o altă eroare. După ce mai întâi susține că judecățile sunt funcțiuni, el părăsește apoi această concepție nouă și fecundă despre judecată pentru a se reîntoarce la concepția tradițională, ce-și are originile încă la Aristotel și care în cea mai mare parte este greșită, anume că predicarea este o subsumare, că în orice judecată subiectul este subordonat predicatului. El concepe schematismul nu ca pe un schematism sintetic, ci ca pe un schematism subsumativ, făcându-se vinovat în cadrul însuși al schematismului și de o contradicție. „Pe de o parte Kant accentuează că pentru o subsumare e necesară omogenitatea subsumantului față de faptul căruia trebuie să fie subsumat: «În toate subsumările unui obiect sub o noțiune, reprezentarea celei dintâi trebuie să fie omogenă cu cea din urmă». Pe de altă parte însă el cade iarăși în deșarta supoziție-aparență ce rezultă pentru el din izolare și abstracție că noțiunea și intuiția sunt cu totul neomogene: «Noțiunile pure ale intelectului sunt însă, în comparație cu intuițiile empirice (ba chiar cu cele sensibile în genere), cu totul eterogene». De aici, crede el, trebuie să rezulte acum întrebarea: «Cum este posibilă subsumarea celor din urmă sub cele dintâi, prin urmare aplicarea categoriei la fenomene?» Dacă numai omogenul poate intra în raporturi de subsumare și dacă noțiunile și intuițiile sunt «cu totul eterogene», întrebarea la drept vorbind nu trebuie deci să se pună. Ea devine dimpotrivă, încheie Bauch, absurdă."[3]

Noțiunea de conștiință în genere joacă un rol fundamental în concepția kantiană. Conștiința în genere este pentru el subiectul epistemologic cu ajutorul căruia ne putem explica valabilitatea absolută a judecăților, o noțiune care a dat loc la multe neînțelegeri și

[1] V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1932, pp. 403—404.

[2] Vezi și Bauch, *loc. cit.*, pp. 233—234.

[3] *Ibid.*, pp. 235—236.

confuzii, dar care e și socotită ca o cucerire dintre cele mai originale și mai interesante. Conștiința în genere reprezintă suma formelor pure și a sintezelor apriorice ale cunoștinței, ea are, cu alte cuvinte, o semnificație pur formală. Kant însă nu delimitează precis sfera noțiunii de conștiință în genere față de conștiința individuală empirică, el nu dă răspuns la întrebarea: „Cum să înțelegem cooperarea dintre sintezele apriorice ale percepției pure și sintezele trecătoare ale conștiinței psihologice? Prin ce se mijlocește trecerea de la unele la altele?"[1] Care sunt raporturile dintre conștiința individuală și conștiința în genere? Cum se ridică conștiința individuală la treapta de conștiință în genere? Kant nu răspunde la aceste întrebări. Dar, chiar când este vorba de determinarea noțiunii de conștiință în genere, întâlnim la el o „discordanță" flagrantă. „În teoria apercepției, teoria centrală a întregului sistem kantian, sunt împreunate două elemente de origine cu totul deosebită. Kant atribuie apercepției, de o parte spontaneitate, adică face din apercepție o funcție organică, și pe de altă parte atribuie aceleiași apercepții identitatea numerică, care este un postulat al matematicii. Unitatea apercepției se definește astfel prin două momente, care se contrazic: ea este în același timp o unitate organică reală și este și o unitate abstractă, matematică; este unitatea conștiinței individuale și în același timp este și unitatea ideală a unei conștiințe în genere, așa precum postula bunăoară Newton conștiința divină, care avea să fundeze sistemul mecanicii sale universale. Când este să explice cooperarea apriorismului la organizarea impresiilor venite prin simțuri, atunci filosofia kantiană recurge la înrudirea care există între unitatea apercepției și celelalte feluri de unități, pe care le pregătește spontaneitatea psihologică, funcțiunea imaginației în primul rând — și în cazul acesta apercepția este înăuntrul conștiinței reale, individuale —, iar când este să explice natura obiectivă a apriorismului, adică faptul că regulile deduse din unitatea apercepției sunt singurele reguli posibile ale experienței omenești, atunci filosofia lui Kant recurge la identitatea numerică abstractă și în cazul acesta apercepția se ridică deasupra realității individuale, pentru a se confunda cu postulatele matematicii înseși. Prin urmare, în unitatea apercepției sunt de fapt două unități: și o unitate a conștiinței individuale, care se bazează pe identitatea presupusă a eului psihologic, și o unitate a postulatelor logicii abstracte, care se bazează pe identitatea numerică a unei conștiințe supraindividuale, adică a unei conștiințe în genere *(Bewüsstsein überhaupt)*... Funcțiunea apercepției la el este aci o funcțiune psihologică, aci o funcțiune curat logică; este și în conținutul conștiinței individuale, este și în forma care se ridică peste conținutul conștiinței individuale, este subiectivă și este și obiectivă în același timp."[2] Este de necontestat că Imm. Kant n-a determinat nici cât se poate de unitar, nici cât se poate de precis noțiunea de conștiință în genere. De aici nevoia pe care au simțit-o neokantienii de a relua cercetarea lui Kant și de a adânci cât mai mult această noțiune. De aici, de asemenea, și dificultățile pe care le întâlnim la Kant de a ști ce raporturi există între conștiința în genere și conștiința individuală și cum se face trecerea de la una la alta, o problemă care merită să fie dezbătută și soluționată. „Fiindcă, în definitiv, spune tot C. Rădulescu-Motru, interesul nostru este să știm cum în această din urmă conștiință, și nu în conștiința în genere, se elaborează

[1] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, Ediția definitivă, p. 85.
[2] C. Rădulescu-Motru, *ibid.*, pp. 89—90.

adevărul universal și necesar. Dacă trecerea de la conștiința în genere la conștiința individuală este socotită ca neavând nevoie de explicare, atunci negreșit răspunsul este dat; dar în cazul acesta, care mai este superioritatea filosofiei kantiene asupra dogmatismului religios, când și Kant nu face decât să apeleze la vechea credință supraomenească? Problema cea mare, problemă care datează în filosofia europeană încă de la John Locke, este să se știe cum ajunge conștiința individuală omenească să stabilească adevăruri eterne și nu cum conștiința supraomenească ajunge la asemenea adevăruri."[1]

O altă eroare mare a lui Kant constă în faptul că, vrăjit de stringența principială și de rigurozitatea cunoștințelor cuprinse în științele matematice și în științele matematice ale naturii, s-a orientat, în cercetarea și întemeierea cunoștinței, după aceste științe. Temeinicia și fecunditatea cu care marele gânditor a studiat cunoștința de care se servesc aceste științe i-au atras din capul locului admirație. Dar dacă perspectivele deschise de el pentru întemeierea și înțelegerea acestei cunoștințe sunt dintre cele mai interesante, nu trebuie totuși să pierdem din vedere că ele sunt și unilaterale. Căci științele matematice ale naturii sunt tipul *unui* grup de științe, nu al tuturor științelor fără deosebire. Nu alții decât neokantieni în cea mai bună accepție a cuvântului, W. Windelband și H. Rickert, au văzut în această orientare a lui Kant o orientare parțială și insuficientă. De aceea acești doi gânditori s-au silit să extindă orientarea epistemologică asupra tuturor științelor pentru a o face cu adevărat comprehensivă. Alături de științele nomotetice sau ale naturii, cu structura lor logică deosebită și cu scopurile lor proprii, stau, după acești gânditori, științele ideografice sau ale culturii, cu o structură logică diferită și cu scopurile lor de asemenea proprii. Nu există nici o rațiune de a restrânge genul cunoștinței la una din speciile ei, cu alte cuvinte, de a considera numai cunoștința matematică și pe cea legală drept cunoștință în strictul înțeles al cuvântului. Căci și științele care studiază individualul, particularul și unicul stabilesc adevăruri cu valabilitate absolută. Adevărul nu trebuie deci identificat cu cunoștința legală, fiindcă în realitate el este cu mult mai cuprinzător.

Încheind aceste câteva considerații critice asupra criticismului, nu trebuie totuși să uităm un lucru: anume că, chiar dacă orice idee din sistemul lui Kant s-ar dovedi neîntemeiată, semnificația teoretică n-ar fi totuși distrusă, căci ar rămâne din el spiritul lui, cu adevărat original și fecund. Și în orice caz ar rămânea metoda filosofică descoperită de Kant, care trebuie socotită ca una din prestările cele mai de seamă ale marelui gânditor.

BIBLIOGRAFIE

Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.*

— *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.*

A. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie.*

Charles Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, 1905.

Kuno Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Zwei Bande, 1909—1910.

Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Dritte Aufl., 1924.

---

[1] *Ibid.*, p. 94; vezi în această privință și Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, 1933, p. 116.

E Laas, *Kants Analogien der Erfahrung*, 1876.
I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, 1936.
Mircea Florian, *Kant* (Istoria filosofiei moderne, vol. II), 1938.
P. P. Negulescu, *Critica apriorismului și empirismului*, 1892.
C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, ed. a II-a, 1928.
H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dritte Aufl., 1918.
Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Zweite Aufl., 1921.
O. Külpe, *Kant*, Vierte Aufl., 1917.
Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre*, Sechste Aufl., 1920.
Georg Simmel, *Kant, Sechzehn Vorlesungen*, Sechste Aufl., 1924.
E. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Troisième édition, 1908.
— *Kant*, 1926.
Th. Ruyssen, *Kant*, 1900.
Victor Delbos, *La philosophie de Kant*, 1905.
Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, 1939.
H. J. de Vleeschauver, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 1934.
Nicolai Hartmann, *Die philosophische Methode*, Logos, 1912.
Heinrich Knittermeyer, *Transzendent und Transszendental* (în „Festschrift für Paul Natorp"), 1924.
Max Scheler, *Die transszendentale und die philosophische Methode*, 1900.

POZITIVISMUL

Dintre concepţiile epistemologice expuse până acum, aceea cu care pozitivismul are foarte strânse legături şi în care este, am putea spune, îndeaproape înrudit, e empirismul. Atât de mult înrudit, încât e aproape imposibil de spus unde sfârşeşte empirismul şi unde începe pozitivismul. Aşa se explică de ce D. Hume bunăoară, care în fond continuă pe J. Locke, este socotit de unii drept adevăratul întemeietor al pozitivismului. Căci se găsesc la el o seamă de probleme care, aşa cum au fost puse şi îndeosebi aşa cum au fost rezolvate, îndeamnă fără doar şi poate la o caracterizare pozitivistă a filosofiei lui. De asemenea, la un J. St. Mill ideile empiriste se împletesc aşa de mult cu cele pozitiviste, încât e foarte greu să se deosebească unele de altele. De aceea aceşti doi gânditori empirişti trebuie consideraţi în acelaşi timp şi ca doi gânditori pozitivişti. Dacă idei pozitiviste întâlnim în istoria filosofiei încă din Antichitate şi foarte accentuate în timpurile moderne la cei doi gânditori pomeniţi, întemeietorul pozitivismului ca sistem este socotit însă gânditorul francez Aug. Comte. Căci Aug. Comte este acela care, cu o deosebită claritate, a definit ce înseamnă pozitiv şi pozitivism şi a exercitat una dintre cele mai mari influenţe în istoria filosofiei. Iată de ce o expunere a pozitivismului trebuie să înceapă cu modul cum concepea acest mare gânditor francez pozitivismul.

Mai întâi, ce semnifică după Aug. Comte termenul pozitiv? Prin pozitiv el înţelege ceea ce este real, în opoziţie cu ceea ce este himeric. În sfera noţiunii de pozitiv în acest sens intră toate cercetările „cu adevărat accesibile inteligenţei noastre", dar cade cu totul în afara ei tot ce este mister impenetrabil. Pozitiv înseamnă şi utilul în opoziţie cu futilul, necesarul în opoziţie cu dispensabilul, desemnând „toate speculaţiile noastre sănătoase pentru ameliorarea continuă a adevăratei noastre stări, individuale şi colective", pentru a le deosebi de „vana satisfacţie a unei curiozităţi sterile". Pozitiv semnifică de asemenea opoziţia dintre certitudine şi indecizie, scoţând în relief însuşirea acelei filosofii, dornică şi capabilă „să constituie spontan armonia logică în individ şi comunitatea spirituală în specia întreagă", pentru a înlocui „îndoielile indefinite şi discuţiile interminabile" pe care filosofiile nepozitiviste le aduceau cu ele. Termenul pozitiv este apoi, după Aug. Comte, menit să releve opoziţia dintre precis şi vag, caracterizând „tendinţa constantă a adevăratului spirit filosofic de a obţine pretutindeni treapta de precizie compatibilă cu

natura fenomenelor şi conformă exigenţei adevăratelor noastre nevoi; în timp ce vechiul mod de a filosofa conducea în mod necesar la păreri vagi, necomportând o disciplină indispensabilă decât după o comprimare permanentă, sprijinită pe o autoritate supranaturală". Pozitiv este o noţiune care mai are şi sensul de a fi opusă noţiunii de negativ, ea indicând în acest caz „una din cele mai eminente proprietăţi ale adevăratei filosofii moderne, arătând-o destinată mai cu seamă, prin natura ei, nu de a distruge, ci de a organiza". În sfârşit, un ultim sens al acestei noţiuni este menit de a releva la toate cunoştinţele fără deosebire valoarea lor relativă, în opoziţie cu valoarea absolută ce le fusese atribuită de către ceilalţi filosofi.

În studierea problemei cunoştinţei nu există, după Aug. Comte, o altă cale în stare să ducă la scopurile propuse decât aceea indicată de Bacon, adică observaţia. Dar la observaţie s-au distins de către metafizicieni, pentru a-şi justifica pretenţiile lor nejustificabile, două specii: o observaţie externă şi una internă. Observaţia internă ar fi, după ei, deosebită de cea externă şi ar consta în îndreptarea spiritului asupra lui însuşi, în „contemplarea de sine a spiritului, pentru a-şi studia fenomenele intelectuale. Această pretinsă observaţie internă nu este în realitate, spune Aug. Comte, decât „o pură iluzie". Căci ar însemna ca spiritul să se poată desface în două, pentru ca una din părţi să observe pe cealaltă, ceea ce este o imposibilitate. Observaţia internă poate fi, ce-i drept, întrebuinţată, dar numai când e vorba de fenomene morale, şi aceasta datorită faptului că pasiunile au un alt sediu anatomic decât funcţiunile care observă. Dar chiar şi în cazul pasiunilor, cel mai bun mijloc de a le observa rămâne tot observaţia externă. În ce priveşte fenomenele intelectuale însă, e o „imposibilitate manifestă" de a le cunoaşte cu ajutorul observaţiei interne. Căci „individul gânditor nu se poate împărţi în două, dintre care una din părţi ar raţiona, în timp ce cealaltă ar privi raţionând. Organul observat şi organul observator fiind, în acest caz, identice, cum ar putea avea loc observaţia?" „Pretinsa metodă psihologică" a observaţiei interne cuprinde în sine contradicţii flagrante şi nu duce la nici un rezultat. Cuprinde contradicţii flagrante fiindcă, pe de o parte, ea cere izolarea de orice senzaţie externă, pentru a face astfel posibilă observaţia internă, iar, pe de altă parte, cere o contemplare a operaţiilor care au loc în spirit. Dar din momentul în care orice contact cu lumea externă a fost rupt, a fost aşa de bine rupt încât a fost „atinsă, cum spune Comte, acea stare perfectă de somn intelectual", încât nimic nu se mai petrece în spirit, ce să se mai observe? Şi că nu duce la nici un rezultat, o dovedeşte faptul că de două mii de ani, de când este făcută astfel psihologia, n-a putut fi stabilit nici un principiu inteligibil. Cercetătorii partizani ai acestei metode se împart într-o mulţime de şcoli, „disputând fără încetare asupra primelor elemente ale doctrinei lor". Observaţia internă este incapabilă să ducă la idei acceptate de toţi cercetătorii sau măcar de o parte din ei; ea produce atâtea idei câţi gânditori sunt care au aplicat-o sau o aplică. Dacă am fi deci restrânşi la ea, noi n-am poseda decât o sumă anarhică de păreri individuale, n-am putea realiza descoperirea nici unui adevăr şi n-am pătrunde cu nimic în structura fenomenelor intelectuale. Iar dacă totuşi în scrierile acestora se mai găseşte şi altceva decât „metafore luate drept raţionamente", lucrul se datorează faptului că ei n-au fost consecvenţi cu ei înşişi, ci au părăsit observaţia internă, folosindu-se de observaţii îndreptate asupra „mersului spiritului uman".

Metoda observației interne, metoda psihologică sau, cu numele ei mai răspândit astăzi, metoda introspectivă, este, după Aug. Comte, „nulă în principiul ei", contradictorie și inutilă. Singura metodă cu adevărat fecundă, fiindcă duce la scopurile propuse, este metoda pozitivă. Pentru a ne da seama în ce constă ea, precum și pentru a ști s-o utilizăm în investigarea fenomenelor, nu este suficientă simpla citire a preceptelor lui Bacon sau a *Discursului asupra metodei* al lui Descartes, ci e nevoie de o examinare a științelor însele, și anume de o examinare a genezei și evoluției lor. O studiere rodnică a metodei nu se poate face decât în intimă legătură cu studierea filosofică a științelor, din cauză că „studiul metodei nu este susceptibil de a fi separat de acela al cercetărilor în care ea este aplicată". Bazat pe această convingere, Aug. Comte își îndreaptă cercetările asupra „mersului spiritului uman în exercițiu", asupra „ansamblului mersului progresiv al spiritului uman", cu alte cuvinte asupra istoriei acestui spirit, mai precis asupra „produselor succesive ale activității lui, adică asupra credințelor și științei lui". Căci, spune Comte, „o concepție nu poate fi bine cunoscută decât prin istoria ei".

Supunând deci cercetării „dezvoltarea inteligenței de la avântul ei cel mai simplu până în zilele noastre", marele gânditor „crede să fi descoperit o mare lege, căreia îi este supusă această dezvoltare": e legea celor trei stări sau stadii. (În paranteză fie spus, nu poate fi vorba de o descoperire făcută de Comte, fiindcă această lege fusese formulată, înaintea lui, de Turgot, Condorcet și d-rul Burdin; meritul lui Comte constă, cu privire la această lege, în semnificația științifică pe care i-o recunoaște, cum cu drept cuvânt observă și Lévy-Bruhl[1]. În ce constă această lege? Ce rol joacă ea pentru cunoaștere? „Ea constă, spune Aug. Comte, în aceea că fiecare ramură a cunoștințelor noastre trece succesiv prin trei stări teoretice succesive: starea teologică sau fictivă, starea metafizică sau abstractă, starea științifică sau pozitivă. În alți termeni, spiritul uman întrebuințează succesiv, în fiecare din cercetările lui, trei metode de a filosofa, diferite și chiar opuse: mai întâi metoda teologică, pe urmă metoda metafizică și în sfârșit metoda pozitivă. Prima este punctul de plecare al inteligenței; a treia, starea ei fixă și definitivă; a doua este exclusiv destinată să servească de tranziție." Care este însă caracteristica fiecărui stadiu? În primul stadiu, cel teologic, spiritul omenesc își îndreaptă cercetările asupra cauzelor prime și a cauzelor finale, el caută să afle „natura intimă a lucrurilor", el umblă să descopere cunoștințe absolute. În acest stadiu el își imaginează „fenomenele ca fiind produse de acțiunea agenților supranaturali, mai mult sau mai puțin numeroși, a căror intervenție explică toate anomaliile aparente ale universului". E un stadiu în care imaginația joacă un rol de prim ordin, din care cauză Comte mai numește acest stadiu și „imaginar", precum și „mitologic". Tot ce se întâmplă în univers este pus de mintea omenească în acest stadiu pe seama unor ființe asemenea oamenilor, dar mult mai puternice decât ei, a căror voință, adeseori arbitrară, face și desface totul, de la lucrurile cele mai mici până la cele mai însemnate. Nu trebuie să pierdem din vedere că, după Comte, fiecare stadiu descrie o dezvoltare, care este totuna cu o perfecționare, așa cum fiecare stadiu succesiv este superior celui precedent. Astfel, de la reprezentarea unui număr variat de divinități, inteligența omenească s-a ridicat încetul cu încetul, în stadiul teologic, la reprezentarea unei ființe unice, dotată cu puteri

---

[1] Vezi L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Cinquième Edition, p. 79.

providențiale, treaptă care înseamnă „cea mai înaltă perfecțiune" a „sistemului teologic". Noțiunea de teologie are la Comte o determinare precisă. El „numește teologie, spune Lévy-Bruhl, un sistem general de concepții asupra ansamblului fenomenelor, care explică apariția acestor fenomene prin voința zeilor. El n-are în vedere speculația teologică așa cum se înțelege de obicei, ca știință rațională sau sacră. El nu se gândește câtuși de puțin la un studiu al adevărului revelat. El nu desemnează sub acest nume decât o interpretare a fenomenelor naturii cu ajutorul cauzelor supranaturale și arbitrare"[1]. O interpretare care nu are un fundament obiectiv, o justificare reală, ci este arbitrară; de aceea Comte mai numește stadiul teologic și fictiv.

Prin trecerea inteligenței în stadiul metafizic, cauzele generatoare și explicative ale fenomenelor sunt socotite a fi nu „agenți supranaturali", ci forțe abstracte, entități. Fiecărui fenomen i se atribuie acum o entitate, care-l produce sau îl modifică; fiecare fenomen e considerat ca având la bază o „forță abstractă", capabilă a-l face să fie ceea ce este. Stadiul metafizic își atinge punctul culminant de dezvoltare, perfecțiunea, când se reușește „să se conceapă, în locul entităților deosebite, o singură entitate generală, *natura*, privită drept cauza tuturor fenomenelor". Precum vedem, noțiunea de metafizic are la Comte de asemenea un sens determinat. „Comte, spune iarăși Lévy-Bruhl, nu ia cuvântul «metafizic» în extinderea lui cea mai obișnuită. Știința existenței ca existență sau a substanței, sau a primelor principii, nu este în cauză aici, cel puțin direct. Nu e vorba decât de un anumit mod de explicare a fenomenelor date în experiență. De pildă, în fizică, ipoteza eterului pentru a explica fenomenele optice sau electrice este metafizică. La fel în fiziologie, ipoteza unui principiu vital, sau în psihologie, ipoteza unui suflet"[2]. Modul metafizic de explicare a fenomenelor nu este altceva decât o continuare, mai dezvoltată și mai progresivă, a modului teologic: un mod de gândire în care elementele intuitive nu mai joacă un rol important. De aceea Comte denumește acest stadiu metafizic sau abstract.

Stadiul științific se caracterizează prin aceea că inteligența, ajunsă acum să-și dea seama de puterile ei, socotește problema noțiunilor absolute ca pe o problemă peste putință de rezolvat, renunță la „cercetarea originii și menirii universului și la cunoașterea cauzelor intime ale fenomenelor". Ea se mulțumește cu mult mai puțin, în schimb sigur de atins: anume cu descoperirea legilor cărora le sunt supuse fenomenele, legi care exprimă raporturile de succesiune și similitudine dintre fenomene. A explica înseamnă, în acest stadiu, a stabili legături între „fenomenele particulare și câteva fapte generale", fapte generale al căror număr științele urmăresc, prin progresele lor continue, să-l micșoreze tot mai mult. Așa încât stadiul pozitiv în care ne aflăm, începând cu Bacon, Descartes și Galilei, va ajunge la o dezvoltare perfectă atunci când se va izbuti să se „prezinte toate fenomenele drept cazuri particulare ale unui singur fapt general, cum este cel al gravitației". Pentru descoperirea legilor și explicarea legală a fenomenelor, mintea se slujește nu numai de raționament și nici numai de observație, ci de ambele procedee, căci ambele sunt la fel de necesare și indispensabile. Stadiul științific mai este denumit și pozitiv sau real tocmai din pricină că mintea „își circumscrie eforturile ei în domeniul, din momentul acela radical

---

[1] *Ibid.*, p. 41.

[2] *Ibid.*, p. 42.

progresiv, al adevăratei observații, singura bază posibilă a cunoștințelor noastre cu adevărat accesibile, înțelepțește adaptate nevoilor noastre reale". Tot ceea ce este misterios, impenetrabil, absolut, tot ceea ce depășește datele sensibile și este necontrolabil și neverificabil, tot ceea ce este himeric și inutil, nu formează obiect de cercetare în stadiul pozitiv, pentru gânditorii pătrunși de spiritul pozitiv. Logica, această disciplină care în stadiul teologic și metafizic purta un caracter speculativ, opera cu subtilități, orientându-se după „principii confuze", în stadiul pozitiv „recunoaște, ca *regulă fundamentală*, că orice propoziție care nu este strict reductibilă la simpla enunțare a unui fapt, sau particular sau general, nu poate oferi nici un sens real și inteligibil". Fapte veritabile sunt pentru ea nu numai fenomenele asupra cărora se îndreaptă, dar și principiile conform cărora le studiază. Contactul, direct sau indirect, cu faptele nu este nici un moment întrerupt. Imaginația, care în copilăria inteligenței, adică în stadiul teologic, precum și în adolescența ei, adică în stadiul metafizic, deținea supremația mentală, este în stadiul pozitiv constrânsă să-și îndeplinească rolul ei normal în ansamblul funcțiunilor mintale și dintr-o stăpână tiranică să devină o prețioasă colaboratoare, „îndeplinind în speculațiile pozitive un oficiu pe cât de capital pe atât de inepuizabil, pentru a crea sau perfecționa mijloacele de legătură fie definitivă, fie provizorie". Noțiunea de legătură constantă și uniformă între fenomene, noțiunea de lege, joacă un rol fundamental, constitutiv. „Într-un cuvânt, spune Comte, revoluția fundamentală care caracterizează virilitatea inteligenței noastre [stadiul pozitiv] constă în mod esențial în a substitui pretutindeni determinării inaccesibile a cauzelor propriu-zise, simpla cercetare a *legilor*, adică a relațiilor constante care există între fenomenele observate. Fie că e vorba de efectele cele mai mici sau de cele mai sublime, de lovire și de greutate, precum și de gândire și de moralitate, noi nu vom putea cunoaște cu adevărat la ele decât diversele legături mutuale proprii îndeplinirii lor, fără să pătrundem vreodată misterul producerii lor". Noțiunea de cauzalitate este cu totul eliminată din cercetările pozitive, fiind considerată ca neînstare cu totul să ducă la o explicare genetică a fenomenelor. Filosofia pozitivă „privește toate fenomenele ca supuse *legilor* invariabile. Ea consideră ca zadarnică cercetarea *cauzelor*, fie prime, fie finale. În explicațiile pozitive nu se arată cauzele generatoare ale fenomenelor; se analizează circumstanțele producerii lor și se pun în legătură unele cu altele prin relații de succesiune și similitudine". În cercetările pozitive nu are nici un sens întrebarea *de ce?*, indiferent dacă luăm această întrebare în înțelesul că așteaptă ca răspuns o explicare cauzală pur și simplu sau o explicare cauzală finală. Nu are nici un sens fiindcă nu poate duce la nici un rezultat: ea nu poate căpăta un răspuns adecvat și veridic. De aceea pozitivismul înlocuiește întrebarea *de ce?* prin întrebarea *cum* se produc fenomenele? O întrebare nu mai puțin importantă decât cea dintâi și de o semnificare teoretică de prim ordin. Ea prezintă supremul avantaj că este o întrebare la care spiritul omenesc este în adevăr capabil să răspundă, și anume să răspundă temeinic, bazat pe fapte și raționând asupra lor totdeauna în contact cu ele. E drept că întrebarea *cum?* exprimă o pretenție cu mult mai modestă a spiritului omenesc decât întrebarea *de ce?*, dar nu este iarăși mai puțin adevărat că, în vreme ce cea dintâi s-a dovedit, fără nici o discuție, fecundă, cea de a doua, din contră, s-a dovedit pe de-a întregul sterilă. Iar dezvoltarea fără precedent a științelor exacte în timpurile moderne se datorează tocmai

acestei noi orientări a investigațiilor științifice spre cunoașterea modului cum se petrec fenomenele, nu spre aflarea cauzelor din care sau pentru care se produc ele.

Dar legea celor trei stadii are, după Aug. Comte, nu numai un fundament istoric, ci și unul psihologic. Ea nu se verifică numai cu privire la lunga evoluție istorică a omenirii, ci și cu privire la „dezvoltarea inteligenței individuale". Fazele dezvoltării inteligenței la individ sunt aceleași ca și fazele dezvoltării acestei facultăți la specie și își corespund întocmai, adică ele au loc în aceeași ordine. „Cine nu-și amintește, întreabă plin de convingere Comte, că a fost *teologian* în copilăria lui, *metafizician* în tinerețe și *fizician* în maturitatea lui?"

Cele trei stadii au o evoluție necesară, și anume o evoluție necesară în ordinea enunțată. Stadiul metafizic sau pozitiv nu pot fi înaintea celui teologic și nici stadiul metafizic nu poate fi după cel pozitiv. Teologie, metafizică, pozitivitate, acestea sunt treptele de dezvoltare care marchează în același timp progresele spiritului omenesc. De la una la alta mersul este necesar, inevitabil, ineluctabil. Și în vreme ce stadiile prime, teologic și metafizic, îndeplinesc un rol preliminar și trecător, pe acela de a pregăti inteligența pentru cunoașterea pozitivă, stadiul pozitiv este, din contră, o fază ultimă și definitivă, ea formează linia de dezvoltare completă a inteligenței. Dincolo de faza pozitivă nu mai poate fi o alta.

Dar, deși legea celor trei stadii formulează trecerea succesivă a spiritului de la o fază de dezvoltare la alta, nu trebuie totuși să credem că în interiorul fiecărei faze domnește o unitate coerentă de idei, o omogeneitate perfectă de concepție. Chiar în faza teologică există fenomene pe care omul nu și le explică cu ajutorul vreunei divinități, fenomene despre a căror invariabilă regularitate de producere el are un sentiment destul de precis. „Germenul elementar al filosofiei pozitive, spune Comte, este tot așa de primitiv, în fond, ca și acela al filosofiei teologice, deși el n-a putut să se dezvolte decât mult mai târziu." Stadiul metafizic nu este, în concepția lui Comte, un stadiu în strictul înțeles al cuvântului, cu principii proprii și unitare, ci un *compositum*, „un compositum intangibil" de idei teologice și idei fizice sau pozitive, cu menirea de a face trecerea de la cel teologic la cel pozitiv: e un stadiu tranzitoriu. De aici lipsa de omogeneitate a filosofiei metafizice, opoziția, uneori aspră și ireductibilă, dintre ideile emise. Dar nici stadiul pozitiv nu prezintă încă, deși are principii proprii și concordante, o unitate desăvârșită de concepție. Căci și în acest stadiu stau, alături de idei pozitive, idei teologice și metafizice, ce se luptă între ele. Și acum, deși ne aflăm în plin stadiu pozitiv, nu s-a renunțat încă la cercetarea cauzelor și esenței lucrurilor! Nu încape însă îndoială că preponderența o au ideile pozitive și că încetul cu încetul principiile pozitive își vor dovedi în totul eficacitatea, punând stăpânire completă pe spirite, pentru a le face să explice toate fenomenele numai cu ajutorul observației și al raționamentului, pentru a descoperi numai cum, nu și de ce se produc fenomenele.

Aprofundarea istoriei spiritului omenesc, care a dus la descoperirea legii celor trei stări, evidențiază, împreună cu stabilirea acestei legi, și constatarea faptului că știința și cunoștința sunt relative. Oricât de circumspect ar fi făcut, oricât de temeinic și de complet, studiul fenomenelor nu poate rămâne decât relativ, în funcție, pe de o parte, de „organizarea noastră", pe de altă parte, de „situația noastră". Această dublă dependență este menită să scoată în relief „imperfecția necesară a diverselor noastre mijloace speculative". Nu numai că noi nu putem „studia pe de-a-ntregul nici o existență efectivă", dar nu suntem măcar în

stare să constatăm, „chiar foarte superficial, toate existențele reale“, fiindcă o bună parte din ele se sustrag și se vor sustrage poate pentru totdeauna observației noastre. Așa după cum pierderea unui simț important ne-ar „ascunde radical o categorie întreagă de fenomene naturale“, tot așa putem presupune că dobândirea unui simț nou, peste cele existente, „ne-ar descoperi o clasă întreagă de fapte, despre care noi n-avem acum nici o idee“. Astronomia, mai mult decât oricare altă știință, exprimă vădit „această natură în mod necesar relativă a tuturor cunoștințelor noastre reale“. Să ne închipuim, în adevăr, că singurul simț de care se servește această știință, la investigarea fenomenelor, ar fi suprimat sau ar fi numai alterat! Consecințele ar fi enorme: sau n-am mai poseda nici o știință despre astre, sau am poseda altă astronomie, diferită de cea existentă. „Nu ar exista nici o astronomie la o specie oarbă, oricât de inteligentă ar fi ea presupusă, nici față de aștrii obscuri, care sunt poate cei mai numeroși, nici chiar dacă numai atmosfera prin care noi observăm corpurile cerești ar rămâne totdeauna și pretutindeni nebuloasă.“ Orice cunoștință și orice concepție trebuie deci să fie considerate ca „fenomene omenești“, adică dependente de structura organică a omului, precum și de situația lui. Dar sunt „fenomene omenești“ dependente de structura organică și situația omului, omul fiind privit nu numai ca ființă individuală, ci și ca ființă socială. Concepțiile științifice sunt fenomene omenești sociale, „pentru că ele rezultă, în adevăr, dintr-o evoluție colectivă și continuă, ale cărei elemente și toate fazele sunt esențial conexe“, „supuse ansamblului progresiunii sociale, în așa fel că nu pot nicicând comporta acea fixitate absolută pe care au presupus-o metafizicienii“. Dacă privim teoriile și concepțiile științifice din punct de vedere istoric, de la originea lor până astăzi, putem constata că ele caută să sesizeze exact și complet fenomenele care formează obiectul investigațiilor constante ale umanității, fără ca totuși să reușească în vreun caz, „perfecțiunea științifică“ neconstând în asemenea împrejurări în altceva decât în „apropierea“ de „limita ideală“ a cunoașterii complete, „în măsura în care o cer diversele noastre nevoi reale“. Cunoașterea „constituției adevărate“ a fenomenelor este o țintă supremă, către care tinde necontenit umanitatea, fără s-o poată însă ajunge vreodată.

Aug. Comte ține să delimiteze pozitivismul față de două primejdii ce-l amenință în aceeași măsură: față de empirism, pe de o parte, de misticism, pe de altă parte, „două aberații deopotrivă de funeste“. Pozitivismul trebuie să-și facă drum printre Scylla empirismului și Caribda misticismului. Mistice sunt după el toate acele concepții care văd în noțiuni absolute, în substanțe, cauze și scopuri, în principii suprasensibile, necontrolabile și neverificabile, în ipoteze abstracte, care vizează mai mult decât constatarea fenomenelor și descoperirea legilor lor, marele scop al științei — scop, după pozitivism, inabordabil și inaccesibil. Empiriste sunt, pentru Comte, teoriile care văd rostul științelor în acumularea de fapte și observarea lor, ceea ce înseamnă o înțelegere total greșită a noțiunii de știință. Căci „acumularea mecanică de fapte“, care nu aspiră „să le deducă pe unele din altele“, este erudiție vană, nu este știință. Procedând astfel, empirismul nu face altceva decât „să ia o carieră drept un edificiu“. Nu în fapte, ci în legile fenomenelor constă știința. Faptele, „oricât de exacte și de numeroase, nu furnizează niciodată decât material indispensabil“. Știința nu numai că nu constă din simple observații, dar, din contră, ea „tinde totdeauna să

se dispenseze, pe cât posibil, de explorarea directă", înlocuind-o cu previziunea rațională, „caracterul principal al spiritului pozitiv".

Între gândirea vulgară, cotidiană și, în primul rând, practică, cu un cuvânt, între bunul-simț și gândirea științifică, deși sunt mari deosebiri, nu sunt totuși de natură principială. Căci germenii pozitivității îi găsim chiar și în faza „teologică cea mai grosieră", în acele schițări de legi naturale cu previziunile lor corespondente, pe care, din nevoi practice, le-a făcut „rațiunea publică", asupra câtorva cazuri particulare, socotite ce-i drept atunci ca secundare și excepționale. Domeniul bunului-simț și al adevăratei filosofii este „radical identic", „pentru că cele mai mari probleme ale filosofiei sănătoase se raportează pretutindeni la fenomenele cele mai vulgare". „De o parte și de alta e același punct de plecare experimental, același scop de a lega și prevedea, aceeași preocupare continuă de realitate, aceeași intenție finală de utilitate." De aceea Comte crede că are motive suficiente să susțină că „adevăratul spirit filosofic constă mai cu seamă în extinderea sistematică a simplului bun-simț la toate speculațiile cu adevărat filosofice", că „conexitatea fundamentală" dintre spiritul științific și „înțelepciunea universală" „reprezintă știința propriu-zisă ca pe o simplă prelungire metodică a înțelepciunii universale". „Adevăratele speculații filosofice" împrumută noțiunile inițiale de la „rațiunea comună", pe care însă le elaborează sistematic, dându-le un grad de generalitate și de consistență pe care nu le-ar fi putut produce în mod numai spontan. În tot acest proces de elaborare și „înțelepciunea vulgară" exercită un control continuu, „pentru a preveni, pe cât posibil, diversele aberații, provocate de neglijență sau iluzie, pe care le suscită adesea starea continuă de abstracție, indispensabilă activității filosofice". Căci deosebirea ce există între rațiunea comună și filosofia sănătoasă, deosebire ce constă, pe de o parte, în „specialitatea incoerentă, totdeauna ocupată de concret" a celei dintâi, iar, pe de altă parte, în „generalitatea sistematică, ținând de abstracția ei necesară" a celei din urmă, nu împiedică legăturile reciproce și colaborarea continuă între ele. De pe urma acestei colaborări zilnice ambele trag foloase din belșug.

Știința manifestă două tendințe fundamentale: una, de a asimila fenomenele, și alta, de a le lega. Astfel, noi nu știm ce sunt în ele însele gravitația universală și greutatea și în ce constă esențial condiționarea reciprocă dintre aștri și greutatea corpurilor terestre. Dar cunoaștem în schimb un lucru: existența celor două categorii de fenomene, cu legile cărora le sunt supuse, ceea ce ne îngăduie să le considerăm ca identice. În știință noi comparăm fenomenele necunoscute cu fenomenele cunoscute similare, noi asimilăm fenomenele necunoscute cu fenomenele cunoscute sau, cu un alt termen, reducem unele fenomene la altele, căutând astfel să le explicăm cu ajutorul relațiilor lor reciproce. Astfel, „pentru geometru, greutatea este explicată când o concepe ca pe un caz particular al gravitației generale. Din contră, greutatea este aceea care face pe fizicianul propriu-zis să conceapă gravitația cerească. Noi nu putem niciodată trece de asemenea apropieri"[1].

Știința însă nu numai asimilează, ci și leagă faptele. Și cum în lumea externă se observă două categorii de fapte, unele coexistente și altele succesive, știința efectuează și ea două moduri de legături: ea leagă prin *filiațiune* faptele succesive, și în acest caz avem

---

[1] Lévy-Bruhl, *ibid*., p. 76. Vezi și *Cours*, ediția citată de Lévy-Bruhl, I, 108; II, 18, pp. 188—189.

o legătură dinamică; și leagă prin *similitudine* faptele coexistente, și în acest caz avem o legătură statică. Deși legile de coexistență sau, cum le mai numește Comte, de armonie, par mai mult sortite să explice fenomenele, iar legile de succesiune par mai mult să le prevadă, totuși și unele și altele explică și prevăd în același timp unele fenomene cu ajutorul altora. Previziunea „constă fără încetare în a cunoaște un fapt independent de explorarea lui directă, în virtutea relațiilor lui cu altele de mai înainte date. Astfel, de pildă, asimilația demonstrată între gravitația cerească și greutatea terestră a condus, după variațiile pronunțate ale celei dintâi, la prevederea slabelor variații ale celei de a doua, pe care observația imediată nu le putea suficient dezvălui, deși ea le-a confirmat apoi; la fel, în sens invers, corespondența demult stabilită între perioada elementară a mareelor și ziua lunară, s-a găsit explicată îndată ce s-a recunoscut ridicarea apelor din fiecare punct ca rezultând din trecerea lunii prin meridianul local". A cunoaște înseamnă a conchide de la anumite fapte date anumite alte fapte nedate direct, înseamnă a vedea pentru a prevedea — *voir pour prévoir*. Previziunea, în acest sens, nu se referă numai la fenomenele ce se pot întâmpla, ci și la cele prezente, precum și la cele trecute, căci și fenomenele prezente sau trecute nu pot fi cunoscute decât pe calea explorării indirecte și pe baza legăturii ce o au cu alte fapte date. „Orice știință tinde să substituie experienței deducția, cunoștinței empirice cunoștința rațională", și numai în măsura în care reușește să facă acest lucru, ea poate să și prevadă.

Spiritul pozitiv expulzează din imperiul cercetărilor lui orice interpretare în sens absolut a vreunei noțiuni. Nici chiar legile, care sunt considerate că exprimă raporturi constante și uniforme, nu poartă un caracter absolut. Căci ceea ce astăzi e socotit ca sesizarea adecvată a unor regularități invariabile, poate fi mâine socotit ca fundamental greșit — ceea ce de atâtea ori s-a întâmplat cu atâtea legi în evoluția istorică a științelor. Nu există în cadrul concepției pozitiviste adevăruri mai presus de timp și loc, sustrase devenirii, adevăruri transcendente, absolute, imuabile. Orice cunoștință este relativă — relativă din cauza structurii noastre biologice, a momentului pe care-l ocupăm în seria evoluției, precum și a poziției pe care o ocupăm în univers. O relativitate care nu are un caracter tranzitoriu, preambular, ci o relativitate definitivă și absolută, pe care, oricât se va dezvolta inteligența, n-o va putea niciodată depăși.

Am văzut că a cunoaște înseamnă a lega. Unde își are însă impulsul inițial această tendință a omului de a căuta continuu să lege fenomenele, de a stabili legături necesare și uniforme între ele? Într-o tendință a inteligenței noastre, tendință pe care Comte o mai numește și „instinct orb", „de a lega totdeauna între ele două fenomene oarecare, simultane sau succesive". De multe ori însă această tendință dă greș, legăturile stabilite fiind „himerice", efectuate de inteligența noastră cu totul arbitrar și subiectiv. Așa sunt toate legăturile făcute în stadiile teologic și metafizic sau conforme spiritului lor. Numai spiritul pozitiv posedă un corectiv, menit să aducă inteligența de a face legături valabile: e obligația impusă ei ca în legăturile pe care le face să se orienteze după *realitatea* fenomenelor, ca legăturile efectuate să fie suficient de conforme fenomenelor independente de ea. În chipul acesta inteligența este limitată în tendința ei oarbă de a lega orice, chiar fenomene care în realitate nu sunt legate, și avem totodată un criteriu al legăturilor ei.

Tinzând instinctiv să dea o concepție unitară — tendință pe care i-au sprijinit-o atât spiritul teologic cât și cel metafizic — inteligența omenească a încercat, când a trecut în

stadiul pozitiv, să împingă unitatea de doctrină așa de departe, încât „să reducă toate diversele ordine de fenomene la o singură lege comună". Toate încercările făcute în acest sens n-au dus însă la nici un rezultat, sau, mai bine-zis, n-au dus decât la unul singur: să discrediteze orice întreprindere de acest fel. O cunoaștere mai temeinică a lumii externe arată că aceasta este de fapt „cu mult mai puțin legată decât o presupune și o dorește intelectul nostru"; intelectul are slăbiciunea „de a multiplica relațiile favorabile mersului său și în special pe acelea favorabile odihnei lui". Unitatea obiectivă de explicație este cu mult mai restrânsă decât caută să realizeze nevoia de unitate a inteligenței noastre. „Trebuie să recunoaștem deschis această imposibilitate directă de a reduce totul la o singură lege pozitivă ca pe o gravă imperfecțiune, urmare inevitabilă a condiției umane, care ne silește să aplicăm o foarte slabă inteligență la un univers foarte complicat."

Potrivit spiritului pozitiv, știința nu trebuie înțeleasă ca un ansamblu de cunoștințe fără nici o legătură cu omul și destinul lui, ea nu trebuie înțeleasă, cu alte cuvinte, ca o sumă de cunoștințe dezinteresate și inutile. Dimpotrivă, „toate speculațiile noastre" trebuie „concepute ca produse ale inteligenței noastre, menite să satisfacă diversele noastre nevoi esențiale, neîndepărtându-se niciodată de om decât pentru a se întoarce mai bine la el, după ce s-au studiat celelalte fenomene ca indispensabile să fie cunoscute, fie pentru a dezvolta forțele noastre, fie pentru a aprecia natura și condiția noastră". Adevărurile nu stau într-o lume transcendentă, pe care omul, cu mijloacele lui restrânse, le-ar sesiza numai în treacăt și cu totul parțial și imperfect, ci adevărurile se află în cunoștințele noastre și împărtășesc în totul soarta acestora. Nu există, cu alte cuvinte, o lume a cunoștințelor și o lume a adevărurilor, ci cunoștințele și adevărurile formează una și aceeași lume: adevărurile sunt ceea ce sunt cunoștințele. Iar cum cunoștințele sunt mijloace la care a recurs umanitatea pentru propria ei dezvoltare, urmează că cunoștințele sunt de o utilitate indispensabilă umanității în progresul ei. De aceea Comte nu se mulțumește numai să scoată în relief caracterul de legalitate și deci de previzibilitate al științei în genere când afirmă: *voir pour prévoir*, ci scoate, de asemenea, în relief și caracterul utilitar, când afirmă: *prévoir pour pouvoir*. Prin aceasta el dădea o și mai mare valoare circulatorie unor idei ale înaintașului său Bacon, de la care de atâtea ori se reclamă, și care susținuse cu două veacuri și mai bine înaintea lui: *Scientia est potentia; tantum possumus quantum scimus*. Știința stă în serviciul omului; fiecare cunoștință științifică este un izvor de putere, pe care omul o folosește pentru a putea stăpâni mai bine fenomenele; fiecare cunoștință științifică este o unealtă de care se servește omul și, prin el, umanitatea în mersul ei progresiv. Cu cât știm mai mult, cu atât suntem în stare să facem mai mult. Știința nu este prin urmare detașată de nevoile omului, ci stă în cele mai strânse legături cu aceste nevoi reale, pe care caută a le satisface cât mai bine posibil, căci numai așa umanitatea poate progresa.

Numai spiritul pozitiv și filosofia pozitivă sunt în stare să pună ordine în concepțiile noastre și să ducă la acea „coerență logică" menită să satisfacă nevoia de unitate a inteligenței noastre. Dacă privim, spune Comte, „deplorabila situație filosofică a elitei umanității", nu vom observa „adevărata comunitate de opinii decât asupra subiectelor deja aduse la teorii pozitive și care, din nenorocire, nu sunt cu mult cele mai importante". Dar o cercetare mai îndeaproape a situației ne face „să simțim ușor că filosofia pozitivă singură poate să realizeze gradual acest nobil proiect de asociație universală", de comunitate

solidară de idei, pe care a schițat-o și a urmărit-o în Evul Mediu catolicismul, dar pe care n-a putut-o realiza, fiindcă nu poseda principiile necesare, compatibile cu un asemenea mare proiect. Numai filosofia pozitivă, fiindcă posedă principii proprii și unitate de metodă, poate duce la „perfecta coerență logică", compatibilă cu stadiul de dezvoltare în care se află umanitatea astăzi.

Astfel, pentru a dezlega problema cunoștinței, Aug. Comte pornește de la un subiect cunoscător, pe care-l concepe universal, de-o universalitate care cuprinde întreaga specie umană în devenirea ei istorică. Subiectul universal al lui Comte „nu mai este rațiunea sesizându-se pe sine în afară și mai presus, pentru a spune astfel, de condițiile timpului și ale experienței: e spiritul uman luând cunoștință de legile activității sale prin studiul propriului său trecut. În locul «eului absolut», al «rațiunii impersonale» sau al «conștiinței intelectului», filosofia pozitivă analizează istoria intelectuală a umanității"[1]. O schimbare profundă de orientare, cu consecințe epistemologice extrem de importante.

O importantă contribuție a adus pozitivismul însă în legătură cu problema originii sociale a cunoștinței. Se știe că sociologia s-a constituit ca disciplină filosofică abia în secolul trecut și s-a dezvoltat relativ repede, în primul rând fiindcă în genere s-a mărginit să cerceteze în spirit pozitivist fenomenele sociale. Renunțând la speculații metafizice, căutând să determine obiectiv și științific faptele sociale și să stabilească raporturile lor necesare, extinzând investigațiile și la așa-zisele popoare primitive, sociologia a descoperit domenii noi și a adus în legătură cu ele contribuții foarte interesante și pentru teoria conștinței. În adevăr, înainte ca direcția pozitivistă să ia cunoștiință de sine și ca sociologia să se constituie ca știință, problema cunoștinței era socotită ca privind sensibilitatea și gândirea subiectului cunoscător fără nici o legătură a acestuia cu mediul social în care trăia. Aug. Comte a fost însă deschizător de orizonturi și în această problemă. Scoțând în relief rolul durabil și permanent al societății în raport cu acela trecător al individului și arătând cum individul este subordonat evoluției sociale, el punea o problemă vastă care îngloba în mod necesar și pe aceea a cunoștinței. Alți gânditori de după el, ca E. de Roberty, G. Tarde, dar în special E. Durkheim și L. Lévy-Bruhl, la care trebuie să alăturăm și pe gânditorul român D. Drăghicescu, au reluat această problemă, arătând ce rol imens exercită societatea asupra conștiinței individului și cum cunoștința nu poate fi înțeleasă în ceea ce are ea fundamental și esențial dacă facem abstracție de societate. Nu e firește locul să expunem aici contribuțiile aduse de fiecare din acești gânditori, de aceea ne mulțumim să expunem ideile lui Durkheim, care sunt și cele mai pregnante.

Se știe că în legătură cu problema noțiunilor și a categoriilor existau două teorii opuse, empirismul și apriorismul, care căutau să dea seama de geneza și valoarea lor. Dar și o teorie și alta, spune marele sociolog pozitivist E. Durkheim, se lovesc de cele mai grave dificultăți. Dacă se adoptă teza empiristă, spune el, atunci se răpește categoriilor tocmai ceea ce au ele mai caracteristic. „Ele se disting, în adevăr, de toate celelalte cunoștințe prin universalitatea, impersonalitatea și necesitatea lor. Ele sunt conceptele cele mai generale din câte pot fi, pentru că se aplică la tot realul și, fiindcă nu sunt atașate la nici un obiect particular, ele sunt independente de orice subiect individual; sunt terenul comun unde se

---

[1] Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 400.

întâlnesc toate spiritele. Mai mult, ele se întâlnesc acolo în mod necesar, căci rațiunea, care nu este altceva decât ansamblul categoriilor fundamentale, este investită cu o autoritate căreia nu i ne putem deroba după voință. Când încercăm să ne ridicăm împotriva lor, să ne eliberăm de unele din aceste noțiuni esențiale, ne lovim de vii rezistențe. Nu numai că ele nu depind deci de noi, dar ni se impun nouă."[1] Nici una din datele empirice nu are însă acest atribut de universalitate, impersonalitate și necesitate, pe care îl au categoriile: date ale experienței și categorii au caractere diametral opuse. A încerca să reduci pe cele din urmă la cele dintâi, înseamnă să transformi categoriile în simple aparențe și iluzii, înseamnă „să refuzi orice realitate obiectivă vieții logice, pe care categoriile au funcțiunea de a o ordona și organiza. Empirismul clasic ajunge la iraționalism"[2]. Nici apriorismul nu este, după E. Durkheim, cu mult mai îndreptățit. El păstrează categoriilor caracterele lor specifice, dar nu poate da seamă de un lucru care necesită neapărat o explicație: susținând că spiritul are puterea de a depăși experiența, de a adăuga la experiență elemente care nu erau cuprinse în ea, aprioriștii sunt datori să arate cum și cu ce drept face spiritul acest lucru. A spune că acest lucru stă în natura rațiunii omenești nu înseamnă a da o explicație, căci atunci se pune întrebarea: de unde are spiritul omenesc acest „privilegiu surprinzător și cum putem vedea noi în lucruri raporturi pe care privirea lucrurilor nu-l poate revela?" „A spune că experiența ea însăși nu e posibilă decât cu această condiție înseamnă a deplasa problema, nu a o rezolva. Căci e vorba tocmai de a ști cum se face că experiența nu-și ajunge, ci presupune condiții care-i sunt exterioare și anterioare, și cum se face că aceste condiții se găsesc realizate, când și cum convine." S-a încercat, pentru rezolvarea acestei probleme, să se invoce o rațiune superioară și perfectă, rațiunea divină, din care ar emana rațiunea indivizilor și către care ar tinde. Dar nici această soluție nu este mulțumitoare și nu poate fi acceptată. Mai întâi, fiindcă e „sustrasă oricărui control experimental". Și apoi, fiindcă aceste noțiuni fundamentale nu sunt fixe și definitive, ci „ele se fac, se desfac, se refac fără încetare; ele se schimbă după locuri și timpuri. Rațiunea divină este, din contră, imuabilă. Cum ar putea da socoteală această imuabilitate de această necontenită variabilitate?"[3] Argumentele aduse împotriva empirismului, precum și acelea aduse împotriva apriorismului sunt la fel de puternice și nici una din aceste teorii nu are puterea de a se impune. Atunci unde se află soluția? Durkheim o caută și o găsește într-o direcție care, până la el, nu fusese indicată: în sânul societății, în mentalitatea socială. Analizând credințele religioase primitive, el se crede îndreptățit să afirme că noțiunile fundamentale — categoriile — „s-au născut în religie și din religie", că „ele sunt un produs al gândirii religioase". El se crede îndreptățit să afirme chiar ceva mai mult: că „religia este un lucru eminamente social", că „reprezentările religioase sunt reprezentări colective care exprimă realități colective". Pentru Durkheim, în acest caz, lucrurile sunt clare: dacă sunt de origine religioase, categoriile „trebuie să participe la natura comună a tuturor faptelor religioase; ele trebuie să fie ele însele lucruri sociale, produse ale gândirii colective", sau, fiindcă în stadiul actual al cercetărilor nu se poate susține o teză prea radicală și exclusivă, că ele cel

---

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Deuxième éd., 1925, p. 19.

[2] *Ibid.*, p. 20.

[3] *Ibid.*, p. 21.

puțin cuprind o seamă de elemente sociale. În adevăr, spune Durkheim, dacă am încerca să ne reprezentăm noțiunea de timp, „făcând abstracție de procedeele prin care-l divizăm, îl măsurăm, îl exprimăm cu ajutorul semnelor obiective", să ne reprezentăm adică „un timp care n-ar fi o succesiune de ani, de luni, de săptămâni, de zile, de ore", ne vom convinge îndată că așa ceva e imposibil. Căci timpul nu poate fi conceput decât distingând în el momentele lui diferite. Iar momentele acestea diferite își au originea în mentalitatea religioasă, care e de natură socială. „Diviziunile în zile, săptămâni, luni, ani etc. corespund periodicității riturilor, sărbătorilor, ceremoniilor publice. Un calendar exprimă ritmul activității colective, având în același timp drept funcțiune de a-i asigura regularitatea"[1].

La fel stau lucrurile, după Durkheim, cu spațiul. Dacă spațiul ar fi în adevăr absolut omogen, dacă n-ar fi divizat și diferențiat, el n-ar putea fi utilizat de gândire și n-ar aduce nici un serviciu. „Reprezentarea spațială constă esențial dintr-o primă coordonare introdusă între datele experienței sensibile. Dar această coordonare ar fi imposibilă dacă părțile spațiului s-ar echivala calitativ, dacă ele ar fi real substituibile unele altora. Pentru a putea dispune spațial lucrurile trebuie să le poți situa diferit: să le pui pe unele la dreapta, pe altele la stânga, pe unele sus, pe altele jos, la Nord sau la Sud, la Est sau la Vest etc., etc., după cum, pentru a dispune temporal stările de conștiință, trebuie să le poți localiza la date determinate. Aceasta înseamnă a spune că spațiul nu ar fi el însuși dacă, ca și timpul, n-ar fi divizat și diferențiat. Dar aceste diviziuni, care-i sunt esențiale, de unde-i vin? Prin el însuși, el n-are nici dreaptă, nici stângă, nici sus, nici jos, nici Nord, nici Sud etc. Toate aceste distincții vin evident de acolo că valori afective diferite au fost atribuite regiunilor. Și cum toți oamenii unei aceleiași civilizații își reprezintă spațiul în același chip, trebuie evident ca aceste valori afective și distincțiile care rezultă din ele să le fie la fel comune; ceea ce implică aproape în mod necesar că ele sunt de origine socială."[2] Durkheim dă exemple prin care demonstrează cum, la unele triburi din Australia și America de Nord, spațiul e reprezentat ca un cerc imens, divizat ca și cercul tribal în diferite regiuni, după clanurile pe care le cuprinde tribul și cum „fiecare regiune se definește prin totemul clanului căruia ea îi este atribuită".

Aceleași caracteristici se întâlnesc, după sociologul francez, nu numai la categoriile de timp și spațiu, ci la toate celelalte categorii, cum sunt acelea de gen, de forță, de personalitate, de cauzalitate: toate sunt în funcție de condițiile sociale.

Susținând ipoteza originii sociale a categoriilor, Durkheim ține să sublinieze că această ipoteză se apropie de una din aserțiunile fundamentale ale apriorismului, după care cunoștințele ar fi alcătuite din două straturi, și anume din stratul cunoștințelor empirice, născute din acțiunea directă a obiectelor asupra cunoștințelor individuale, și din stratul reprezentărilor colective, din care fac parte și categoriile, care depășesc pe indivizi și sunt în funcție de modul de organizare a societății, de morfologia ei, de natura instituțiilor religioase, morale, economice etc. „Între aceste două specii de reprezentări există toată distanța care separă individualul de social, cele din urmă neputând fi derivate din cele dintâi, așa cum nu se poate deduce societatea din individ, totul din parte, complexul din

[1] *Ibid.* p. 15.

[2] *Ibid.*, pp. 15—16.

simplu."[1] Există o mare deosebire şi în felul lor de a se forma. „Reprezentările colective sunt produsul unei imense cooperaţii, care se întinde nu numai în spaţiu, ci şi în timp; pentru a le produce, o mulţime de spirite diverse au asociat, au amestecat, au combinat ideile şi sentimentele lor; lungi serii de generaţii şi-au acumulat aici experienţa şi ştiinţa lor. O intelectualitate foarte particulară, infinit mai bogată şi mai complexă decât aceea a individului, e deci concentrată în ele. Se înţelege atunci cum raţiunea are puterea de a depăşi întinderea cunoştinţelor empirice. Ea n-o datorează nu ştiu cărei virtuţi misterioase, ci se datorează pur şi simplu faptului că, după o formulă cunoscută, omul este dublu. În el sunt două fiinţe: o fiinţă individuală, care-şi are baza în organism şi al cărei cerc de acţiune este, prin aceasta, îngust limitat, şi o fiinţă socială, care reprezintă în noi cea mai înaltă realitate, în ordine intelectuală şi morală, pe care am putea-o cunoaşte prin observaţie — înţeleg societatea. Această dualitate a naturii noastre are drept consecinţă, în ordinea practică, ireductibilitatea idealului moral la mobilul utilitar, iar, în ordinea gândirii, ireductibilitatea raţiunii la experienţa individuală. În măsura în care participă la societate, individul se depăşeşte în mod natural pe el însuşi, atât când gândeşte, cât şi când acţionează."[2]

Dacă „o idee este *a priori* când ne este dată gata făcută, fără să fie însoţită de dovada ei şi că totuşi, dintr-o dată, ea atrage, necesită adeziunea noastră", atunci putem înţelege, spune Durkheim, cum şi în ce sens sunt categoriile *a priori*. Categoriile nu sunt însoţite de dovada lor, fiindcă ele nu sunt opera noastră individuală, ci a societăţii şi a istoriei. Întrucât n-am putut asista la geneza lor şi nu ştim ce elemente au intrat în constituţia lor, noi nu ştim ce le justifică. Numai o analiză istorică ne poate revela adevărata lor natură şi justificarea lor. Fiind noţiunile cele mai generale, ele le domină pe toate celelalte şi tot ceea ce formează viaţa noastră intelectuală. „Dacă deci oamenii nu s-ar înţelege, în fiecare moment, asupra acestor idei esenţiale, dacă ei n-ar avea o concepţie omogenă despre timp, spaţiu, cauză, număr etc., orice acord ar deveni imposibil între inteligenţe şi, prin urmare, toată viaţa comună. Aşa încât societatea nu poate abandona categoriile liberului arbitru al particularilor fără să se abandoneze pe ea însăşi. Pentru a putea trăi, ea nu are nevoie numai de un suficient conformism moral; există un minimum de conformism logic de care ea nu se poate, de asemenea, dispensa. Pentru acest motiv, ea apasă cu toată autoritatea asupra membrilor ei, ca să prevină disidenţele." Categoriile se impun felului nostru de a gândi, şi orice am face noi ca să ne sustragem autorităţii lor, nu reuşim. Ele se impun din afară şi se impun totodată dinăuntru, fiindcă avem impresia că dacă nu ne-am opune imperiului lor, am înceta să mai gândim. „E autoritatea însăşi a societăţii, comunicându-se anumitor moduri de a gândi, care sunt condiţii indispensabile ale oricărei acţiuni comune. Necesitatea cu care categoriile ni se impun nu este deci efectul unor simple habitudini al căror jug l-am putea scutura cu puţin efort; nu e nici o necesitate fizică sau metafizică, deoarece categoriile se schimbă după locuri şi timpuri; e o speţă particulară de necesitate morală, care este pentru viaţa intelectuală ceea ce obligaţia morală este pentru voinţă."[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 22

[2] *Ibid.*, pp. 22—23.

[3] *Ibid.*, pp. 24—25.

Cu aceste perspective pe care i le deschide, Durkheim e convins că teoria cunoștinței va reuși să întrunească avantajele pe care le cuprind cele două teorii, empirismul și apriorismul, evitând însă neajunsurile lor. „Ea păstrează toate principiile esențiale ale apriorismului; dar, în același timp, ea se inspiră de la acest spirit pozitiv pe care empirismul se silea să-l satisfacă. Ea lasă rațiunii puterea ei specifică, dar își dă seamă de aceasta, și face acest lucru fără să iasă din lumea observabilă. Ea afirmă ca reală dualitatea vieții noastre intelectuale, dar o explică prin cauze naturale. Categoriile încetează de a fi considerate ca fapte prime și inanalizabile; și totuși, ele rămân de o complexitate despre care analizele atât de simpliste cu care se mulțumea empirismul nu ar putea avea dreptate. Căci ele apar atunci nu ca noțiuni foarte simple, pe care primul venit poate să le desprindă din observațiile sale personale și pe care imaginația populară le-ar fi complicat în mod nefericit, ci, din contră, ca savante instrumente de gândire, pe care grupurile omenești le-au făurit în mod laborios în decursul secolelor și în care au acumulat ce e mai bun din capitalul lor intelectual. O întreagă parte din istoria omenirii se află rezumată în ele."[1]

Știm ce deosebiri există între reprezentări și concepte, sau, cum le mai numește Durkheim, între reprezentările sensibile și reprezentările colective. Cele dintâi sunt schimbătoare, fugitive, supuse unui flux perpetuu, nemairevenind a doua oară așa cum au mai fost; din contră, cele din urmă sunt durabile, fixe, stabile, ca și când s-ar afla în afară de timp și deasupra devenirii. Conceptele sunt imuabile și, dacă nu universale, cel puțin universalizabile. Căci, afirmă Durkheim, nu se poate spune despre un concept că e numai conceptul meu, fiindcă eu îl am comun cu alți oameni sau îl pot oricând comunica altor oameni. „Conceptul este o reprezentare esențial impersonală: prin el comunică între ele inteligențele omenești."[2] A spune însă despre concept că e impersonal, că e comun tuturor oamenilor, înseamnă totodată a-i arăta și originea: el e „opera comunității", e de origine socială. A spune apoi că un concept e comun unui întreg grup social nu înseamnă, după Durkheim, a spune că el reprezintă media dintre reprezentările individuale corespondente, căci atunci ar fi să-l sărăcim de conținutul lui intelectual. Conceptele nu sunt rezultate obținute de inteligența individuală pe cale de abstractizare din reprezentările sensibile, ci sunt tot atât de concrete ca și acestea din urmă și „corespund modului în care această ființă socială, care este societatea, gândește lucrurile cu propria ei experiență". Conceptele exprimă, ce-i drept, de cele mai multe ori categorii și clase de obiecte; aceasta se datorează faptului că „aspectele singulare și variabile ale lucrurilor nu interesează decât rar societatea; în virtutea însăși a întinderii sale, ea nu poate fi afectată decât de proprietățile lor generale și permanente"[3]. Societatea se interesează de lucruri în masă și le privește cel mai adesea din punctul de vedere al generalității. Tocmai datorită faptului că sunt reprezentări colective — și nu simple idei generale obținute prin abstractizare de către indivizi din reprezentările lor sensibile —, ele cuprind incomparabil mai mult decât experiența personală, și anume „tot ceea ce colectivitatea a acumulat ca înțelepciune și știință în decursul secolelor". Gândirea logică, adică gândirea prin concepte, este o gândire impersonală, care s-a relevat

---

[1] *Ibid.*, p. 27.

[2] *Ibid.*, p. 619.

[3] *Ibid.*, p. 621.

omenirii, pentru prima oară, sub forma gândirii colective, căci în experiența personală, imediată, nimic n-o poate sugera. „Prin faptul numai că există societatea, există de asemenea, în afară de senzații și de imagini individuale, un întreg sistem de reprezentări, care se bucură de proprietăți deosebite. Prin ele oamenii se înțeleg, inteligențele se pătrund unele pe altele. Ele au într-însele un fel de forță, de ascendent moral, în virtutea căruia se impun spiritelor particulare. Din acest moment individul își dă seamă, cel puțin obscur, că deasupra reprezentărilor lui private există o lume de noțiuni-tipuri, după care trebuie să-și ordoneze ideile; el întrevede un întreg regn intelectual la care participă, dar care-l depășește. Aceasta e prima intuiție a regnului adevărului"[1] — impersonal, stabil, permanent.

Împotriva obiecției pe care o întrevedea, anume că el ar întemeia veracitatea conceptelor pe acordul spiritelor, când în realitate se întemeiază pe acordul lui cu lucrurile, Durkheim răspunde: „Conceptul care, primitiv, e considerat ca adevărat pentru că este colectiv, tinde a nu deveni colectiv decât cu condiția de a fi considerat ca adevărat: noi îi cerem titlurile înainte de a-i acorda credit". Dar, adaugă Durkheim, nu trebuie să pierdem din vedere că numărul conceptelor elaborate critic este foarte redus și că ne servim încă de un foarte mare număr de concepte pe care-l luăm din experiența comună, așa cum ni le oferă societatea. Apoi nu trebuie să uităm că și reprezentările colective sunt prevăzute cu anumite garanții de obiectivitate. „O reprezentare colectivă, pentru că e colectivă, prezintă garanții de obiectivitate; căci ea nu s-a putut generaliza și menține cu o suficientă persistență fără rațiune. Dacă ar fi fost în dezacord cu natura lucrurilor, ea n-ar fi putut dobândi un imperiu întins și prelungit asupra spiritelor. În fond, ceea ce constituie încrederea pe care o inspiră conceptele științifice e că ele sunt susceptibile de a fi controlate metodic. Căci o reprezentare colectivă este în mod necesar supusă unui control indefinit repetat: oamenii care aderă la ea o verifică prin propria lor experiență. Ea nu poate deci fi complet inadecvată obiectului ei. Ea poate să-l exprime, fără îndoială, cu ajutorul unor simboluri imperfecte; dar și simbolurile științifice nu sunt nici ele mai mult decât aproximative."[2] Nu este apoi suficient ca „conceptele, chiar când sunt constituite după toate regulile științei", „să fie adevărate, pentru a fi crezute", ci mai e nevoie de încă un lucru: de acordul lor cu celelalte credințe și opinii acceptate și recunoscute, de integrarea lor în ansamblul reprezentărilor colective. Altfel existența lor ar fi inutilă, ele n-ar fi luate în seamă. „Dacă astăzi este suficient în general ca ele să poarte ștampila științei pentru a întâlni un soi de credit privilegiat, e pentru că noi credem în știință. Dar această credință nu diferă în mod esențial de credința religioasă. Valoarea pe care o atribuim științei depinde în definitiv de ideea pe care ne-o facem colectiv despre natura și rolul ei în viață; aceasta e tot una cu a spune că ea exprimă o stare de opinie."[3]

Folosindu-se de noțiunile pe care le-a format religia, știința nu le lasă așa cum le găsește formate gata, ci le supune, pentru scopurile sale, unor noi elaborări. „Ea le epurează de orice fel de elemente întâmplătoare; într-un chip general, ea aduce, în toate demersurile

---

[1] *Ibid.*, pp. 623—624.

[2] *Ibid.*, p. 628.

[3] *Ibid.* p. 626.

ei, un spirit critic pe care religia îl ignoră; ea se înconjoară de precauţii pentru a «evita precipitarea şi prevenţia», pentru a ţine la o parte pasiunile, judecăţile şi toate influenţele subiective."[1] Ştiinţa perfecţionează mijloacele metodologice, pe care le preia de la religie, urmărind însă aceleaşi scopuri ca şi religia, căci „gândirea ştiinţifică nu este decât o formă mai perfecţionată a gândirii religioase".

Categoriile, aceste „cadre permanente ale vieţii mentale", nu pot avea altă origine, după Durkheim, decât cea socială. Desigur, individul are un anumit simţ al orientării temporale şi spaţiale, de asemenea pe acela al regularităţii fenomenelor din natură şi al asemănării dintre reprezentări. Dar pe baza experienţei lui individuale, el nu se va putea ridica niciodată la ideea de clasă, adică la conceptul de grup *total*, căruia-i sunt subordonate toate obiectele similare. „Dar, mai ales, nu este experienţă individuală, oricât de întinsă şi de prelungită, care să ne poată face să bănuim măcar existenţa unui gen total, care ar îmbrăţişa universalitatea existenţelor, şi din care celelalte genuri nu ar fi decât genuri coordonate între ele sau subordonate unele faţă de altele. Această noţiune de *tot*... nu poate să ne vină de la individ, care el însuşi nu este decât o parte în raport cu totul şi care nu atinge niciodată decât o fracţiune infimă din realitate."[2] La fel stau lucrurile cu spaţiul, cu timpul şi cu cauzalitatea, care, privite drept „cadre permanente", nu pot fi opera minţii individuale, ci a conştiinţei colective. „Pentru că lumea pe care o exprimă sistemul total de concepte este aceea pe care şi-o reprezintă societatea, societatea singură poate să ne procure noţiunile cele mai generale potrivit cărora ea poate fi reprezentată. Numai un subiect care cuprinde toţi subiecţii particulari, e capabil să îmbrăţişeze un atare obiect. Pentru că universul nu există decât întrucât este gândit şi pentru că nu este gândit total decât de către societate, el ia loc într-însa; el devine un element al vieţii ei interioare, şi astfel este ea însăşi genul total, în afară de care nu există altul. Conceptul de totalitate nu este decât forma abstractă a conceptului de societate: ea este întregul care cuprinde toate lucrurile, clasa supremă care cuprinde toate celelalte clase."[3] Totalitate, spaţiu, timp, cauzalitate, având ca subiect de cugetare societatea, planează deasupra conştiinţelor individuale şi a fenomenelor particulare, şi tocmai de aceea posedă virtutea de a domina ceea ce formează conţinutul lor.

O altă dovadă că noţiunile fundamentale, categoriile, provin de la societate o constituie faptul „că relaţiile pe care le exprimă nu puteau deveni conştiente decât în societate şi prin societate". Pentru a-şi satisface nevoile lui particulare, individul nu e numaidecât silit să se ridice până la treapta categoriilor. El se poate orienta în spaţiu şi fără categoria spaţiului; are sentimentul duratei fără să recurgă la categoria de timp; poate observa că un lucru se aseamănă cu altul fără să aibă nevoie să le clasifice în genuri şi specii. Societatea însă nu poate fiinţa decât „dacă indivizii şi lucrurile care o compun sunt repartizaţi în diferite grupe, adică clasaţi, şi dacă aceste grupe însele sunt clasate unele în raport cu altele". Nu există societate fără organizare, şi anume o organizare conştientă de sine. Această organizare care, din punct de vedere logic, „nu este altceva decât o

---

[1] *Ibid.*, p. 613.

[2] *Ibid.*, p. 629.

[3] *Ibid.*, p. 630.

clasificare", se comunică și spațiului pe care-l ocupă societatea. „Pentru a preveni orice ciocnire, fiecărui grup particular trebuie să-i fie afectată o anumită porțiune de spațiu; cu alți termeni, spațiul total trebuie să fie divizat, diferențiat, orientat, și ca aceste diviziuni și aceste orientări să fie cunoscute de toate spiritele. Pe de altă parte, orice participare la o sărbătoare, la o vânătoare, la o expediție militară cere ca acestea să fie fixate, convenite și, prin urmare, să fie stabilit un timp comun pe care toată lumea să-l conceapă la fel. În sfârșit, concursul mai multora în vederea urmăririi unui scop comun nu este posibil decât dacă se stabilește un acord asupra raportului care există între acest scop și mijloacele care permit de a-l atinge, adică dacă o aceeași relație este admisă de toți cooperatorii aceleiași întreprinderi. Nu e deci de mirare că timpul social, spațiul social, clasele sociale, cauzalitatea colectivă se află la baza categoriilor corespunzătoare, pentru că sub formele lor sociale diferitele relații au putut fi, pentru prima oară, aprehendate cu o anumită claritate de conștiința umană."[1]

Având o origine socială, conceptele au, de asemenea, rolul să exprime lucruri sociale. „Nu numai că societatea le-a instituit, dar ceea ce le servește drept conținut sunt aspecte diferite ale existenței sociale: categoria de gen a început prin a fi indistinctă de conceptul de grup uman; la baza categoriei de timp se află ritmul vieții sociale; ceea ce a furnizat materia pentru categoria de spațiu e spațiul ocupat de societate; forța colectivă este aceea care a fost prototipul conceptului de forță eficace, element esențial al categoriei de cauzalitate."[2] De unde nu urmează însă că ele sunt sortite să exprime totdeauna numai fenomene sociale, căci ele și-au extins imperiul dincolo de regnul social — la realitatea întreagă.

A atribui gândirii logice, spune Durkheim, origini sociale, nu înseamnă câtuși de puțin a o coborî și a-i diminua valoarea, ci, din contră, a o ancora de ceva mult mai solid și mai puternic decât conștiința individuală. Căci „societatea nu este nicidecum existența ilogică sau alogică, incoerentă și fantastă", cum e socotită adesea și le place unora s-o considere. „Conștiința colectivă este forma cea mai înaltă a vieții psihice, pentru că este o conștiință a conștiințelor. Așezată în afară și deasupra contingențelor individuale și locale, ea nu vede lucrurile decât prin aspectul lor permanent și esențial, pe care-l fixează în noțiuni comunicabile. În timp ce vede sus, ea vede departe; în fiecare moment, ea îmbrățișează toată realitatea cunoscută. Ea singură poate procura spiritului cadre care se aplică totalității existențelor și care permit de a le gândi. Ea nu creează aceste cadre artificial, le găsește în ea însăși; nu face decât să ia cunoștință de ele. Ele traduc moduri de existență, care se întâlnesc pe toate treptele realului, dar care nu apar în deplină claritate decât în vârf, pentru că extrema complexitate a vieții psihice care se desfășoară aici necesită o mai mare dezvoltare a conștiinței."[3]

Dar sociologii nu s-au mărginit numai să demonstreze originea socială a cunoștinței, ci au mers mai departe: au căutat să demonstreze originea socială a *conștiinței* înseși. Printre aceștia se află și sociologul român D. Drăghicescu. „Conștiința, spune el, precum

---

[1] *Ibid.*, p. 633.

[2] *Ibid.*, p. 625.

[3] *Ibid.*, pp. 633—634.

și diversele ei forme derivă din constituția socială în care trăiesc indivizii, iar nu din constituția organică a corpului omenesc."[1] Fără societate n-ar fi putut apărea, după el, conștiința; societatea este aceea care o face posibilă și o dezvoltă; ea îi dă naștere și o desăvârșește. „Sufletul și conștiința sunt deci flacăra care se aprinde la intercontactul indivizilor. Mediul social, colectivitatea, viața în comun sunt principiul inițial al spiritului, *primum movens* al conștiinței."[2] Conștiința are un izvor și un organ: izvorul îl constituie societatea, iar organul prin care se manifestă — creierul. Fiindcă la rândul lui izvorul din care derivă e constituit din raporturi imateriale și fiindcă societatea dăinuie peste individ și independent de el, atributele izvorului, adică eternitatea și imaterialitatea, se transmit și conștiinței, creîndu-i sentimentul că și ea e eternă și imaterială. Drăghicescu arată apoi cum însușirile pe care le întâlnim la conștiință derivă de asemenea de la societate, cum ar fi, de pildă, unitatea conștiinței, care-și are originea în continuitatea pe care trebuie s-o păstreze orice societate pentru a evita dezorganizarea și prăbușirea. El caută să demonstreze de asemenea cum asociația ideilor, memorii, diferitele forme ale abstracției, noțiunea, „s-au dezvoltat sub influența anumitor necesități ale vieții de grup". Întrucât spațiul nu ne îngăduie să stăruim mai mult asupra contribuțiilor gânditorului român în rezolvarea acestor probleme, ne mărginim numai să atragem atenția asupra lor.

Încercând să ne arate originile sociale ale cunoștinței și aspectul ei social în genere, Durkheim a pus una din cele mai interesante probleme. Căci atât cunoștința comună, cât și cunoștința științifică s-au dezvoltat, cât s-au dezvoltat, datorită vieții sociale a omului. Spiritul critic, fără care nu e posibilă cunoștința obiectivă, este rezultatul întreciocnirii dintre inteligențe, deci este un produs social. A discuta, a demonstra, a obiecta, a respinge, aceste operații indispensabile gândirii logice sunt termeni încărcați de semnificații sociale și care „trădează caracterul sociologic", nu numai al logicii, cum spune Goblot, ci și al cunoștinței științifice în genere[3]. Limbajul articulat, care nu putea să apară decât în societate și fără care nu e posibil progresul științific, prezintă același caracter și dovedește același lucru. Colaborarea științifică, care în vremea noastră a luat o dezvoltare atât de mare și care nu e numai necesară, ci de-a dreptul indispensabilă, dovedește cu prisosință ce înseamnă societatea pentru știință.

Dar nu e nevoie să expunem problema originii sociale a cunoștinței și a structurii ei sociale în toată amploarea sa. E suficient numai să atragem atenția că, după Durkheim, o seamă de alți gânditori au reluat problema, aducând contribuții dintre cele mai interesante în legătură cu diferitele ei aspecte și, în genere, în același spirit pozitivist ca și marele sociolog francez[4].

---

[1] D. Draghicesco, *Le problème de la conscience*, 1907, p. 20.

[2] E. Goblot, *Traité de logique*, 1918, p. 37.

[3] E. Goblot, *Traité de logique*, 1918, p. 37.

[4] În filosofia contemporană, pozitivismul se afirmă puternic prin gânditorii care formează așa-zisul „Cerc vienez", în frunte cu Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, Hans Reichenbach. Acest neopozitivism trebuie privit mai întâi ca o reacție împotriva tendințelor metafizice ale vremii noastre, susținute de unii reprezentanți ai neokantianismului și ai școlii fenomenologice, și mai ales de filosofia existențială. În afară de opera aceasta, negativă, de a înlătura tot ceea ce este metafizic în gândire și în cercetarea exactă, neopozitiviștii „Cercului vienez" și-au dobândit merite reale în special prin contribuțiile lor în domeniul logicii. Aici, reluând

Astfel pozitivismul distruge noțiunea de substanță și toate noțiunile ce fuseseră puse și tratate în legătură cu ea, ca noțiunile de lucru, de corp, de materie, de forță, de eu. El dizolvă de asemenea, începând cu Hume, noțiunea de cauzalitate, care este, după cum se știe, o noțiune fundamentală pentru o serie întreagă de științe. Spațiul și timpul sunt reduse și ele, cum face bunăoară Spencer, la niște forme ale legăturilor dintre lucruri. Este de asemenea dizolvată noțiunea de aprioritate transcendentală: nu există, după pozitivism, forme pure ale cunoștinței, forme independente de experiență, dar constituind experiența, forme universale și necesare. Principiile logice ele însele nu-și mai mențin, în cadrul pozitivismului, valoarea de principii, ci sunt și ele scoase, ca oricare altă cunoștință obișnuită, din experiență, sunt generalizări ale experienței. Scoase din experiență și raportându-se totdeauna la faptele experienței, cunoștințele sunt toate, fără deosebire, relative: nu există cunoștință absolută, după cum nu există nici absolut asupra căruia să se îndrepte conștiința investigatoare. Metafizica nu e posibilă ca disciplină științifică, nu fiindcă, așa cum prezintă Kant lucrurile, mintea omenească ar fi astfel construită încât nu poate pătrunde în domeniul absolutului, ci dintr-o cauză cu mult mai simplă: fiindcă acel absolut pur și simplu nu există. (Excepție în această privință face Spencer, care, deși pozitivist, susține totuși că obiectul cunoștinței îl formează manifestările *absolutului*. Dar și după Spencer cunoștința manifestărilor absolutului nu poate fi altfel decât relativă.) Cunoștința este prin natura ei utilitară: ea servește direct sau indirect nevoile biologice mediate sau imediate ale individului, asigurând în chipul acesta conservarea lui și, prin el, a speciei. Pozitivismul se caracterizează printr-o dragoste de date pozitive, adică de fapte observabile, constatabile, măsurabile, printr-o restrângere a cercetării la astfel de fapte.

Cum se prezintă ideile pozitiviste fundamentale, dacă le supunem unui examen critic? Prezintă ele temeinicia necesară încât să li se poată recunoaște o valoare, superioară ideilor cuprinse în teoriile contra cărora ele au apărut ca o reacție și pe care le combat cu o energie necruțătoare? Se găsește în pozitivism numai adevăr și în celelalte teorii numai eroare? Este pozitivismul filosofia adevărată, singura filosofie adevărată, cum pretinde el? Să vedem ce rezistență opun ideile pozitiviste examenului critic. Să începem, cum e și firesc, cu Aug. Comte.

Comte vorbește de relativitatea cunoștinței, dar în momentul în care vorbește de această relativitate, el cade în contradicție cu el însuși, susținând că există o lege universală și necesară, legea celor trei stări, căreia-i sunt supuse toate cunoștințele. Dacă toate cunoștințele trec prin cele trei stări și dacă acesta este, cum susține Comte, un adevăr cu valabilitate absolută, atunci nu este exact că *toate* cunoștințele sunt relative. Nu se poate în adevăr afirma relativitatea absolută a cunoștinței și nu se poate respecta în același timp consecvența logică. Și dacă, în contra consecvenței logice, totul e relativ, atunci e relativă și legea celor trei stadii.

---

firul unor tendințe mai vechi, și orientându-se după algebră, ei caută să imprime logicii un caracter cât mai formal, urmărind s-o întemeieze axiomatic. „Stringență logică și construcție axiomatică, logicizare și axiomatizare", iată, în puține cuvinte, ceea ce urmăresc ei. Logica nu e posibilă după ei decât ca logistică. Luând în cercetare mai toate aspectele fundamentale ale logicului, pozitiviștii „Cercului vienez" au adus contribuții interesante, adâncind înțelegerea lui.

Comte cere ca tot ceea ce este transcendent, suprasensibil, absolut, tot ceea ce este „mister impenetrabil“ să fie eliminat atât din câmpul cercetărilor științifice, cât și din al celor filosofice. Pe ce își întemeiază Comte această cerere plină de grave consecințe? Pe evoluția spiritului uman, evoluție care merge de la teologic prin metafizic spre pozitiv. De unde știm noi însă că spiritul uman se va opri în lunga evoluție pe care o mai are de străbătut de acum înainte la spiritul pozitiv? Admițând că cele trei stadii sunt exacte, că ele exprimă anume treptele fundamentale ale spiritului de la originile lui până astăzi, de unde știm noi că spiritul omenesc se va opri pe veci în stadiul pozitiv? Enunțarea legii celor trei stări se bazează pe o constatare istorică; ca atare ea nu poate fi valabilă decât despre seria de fapte din care a fost scoasă. Până acum spiritul omenesc s-a supus legii celor trei stări, dar ce va fi de acum înainte, de unde putem ști? Suntem noi siguri că nu va fi un al patrulea, un al cincilea etc. stadiu? Să ne închipuim numai că Aug. Comte ar fi trăit, cu intuiția lui de a observa spiritul omenesc în devenire, acum o mie de ani. În acest caz el ar fi observat numai cele două stadii și ar fi susținut poate legea acestor două stadii. Nu trebuie să uităm că spiritul omenesc este în continuă evoluție și că el nu se va opri niciodată în loc: devenirea, schimbarea sunt atributele lui esențiale și prin urmare noi nu putem ști ce ne rezervă în această privință viitorul. Iar dacă ar fi să se oprească vreodată în loc, aceasta ar fi totuna cu moartea lui.

A vorbi de renunțare la dezlegarea misterelor impenetrabile înseamnă de asemenea a afirma ceva mai mult decât ne îngăduie faptele. Căci ce înseamnă mister impenetrabil? Unde sunt criteriile infailibile, cu ajutorul cărora să împărțim misterele în penetrabile și impenetrabile? Care sunt atributele pe baza cărora să putem stabili că un mister este în adevăr impenetrabil? Eșecul străduințelor omenești depuse până la un moment dat pentru dezlegarea unei probleme, a unui „mister“, nu este o dovadă suficientă. Fiindcă ceea ce, din anumite împrejurări, n-a putut fi rezolvat, chiar după cele mai încordate încercări, până la o anumită dată, nu înseamnă că este de-a pururea irezolvabil. Să ne gândim că acum câteva veacuri în urmă oamenii de știință și-ar fi pus problema descompunerii atomului. Punându-și această problemă și încercând, cu mijloacele de care dispuneau atunci, s-o rezolve, cu siguranță că ei ar fi decretat problema aceasta ca insolubilă. Nu se poate hotărî deci așa de ușor asupra „impenetrabilității“ unui „mister“. A decreta, fără probe suficiente, insolubilă o problemă, înseamnă a restrânge arbitrar domeniul pe care mintea omenească are sarcina să-l cerceteze, înseamnă a renunța la o seamă de probleme ce numai în aparență sunt insolubile[1].

Comte cere eliminarea din câmpul cercetărilor a noțiunii de scop, de finalitate, cauză finală. În afară de faptul că nu este consecvent cu sine, căci el acordă filosofiei tendințe finaliste, menținând astfel cauzalitatea teleologică, această cerință a lui Comte, dacă ar fi realizată, ar îngreuia peste măsură, dacă n-ar face chiar imposibilă investigarea anumitor domenii, cum ar fi, bunăoară, cel biologic. Cercetările științifice au dovedit în adevăr că explicația fenomenelor vitale nu este posibilă sau în orice caz duce la o înțelegere incompletă și greșită a lor, dacă se renunță la ideea de scop. Fenomenele vitale sunt complexe de stări care nu pot fi reduse la simple agregări și dezagregări mecanice de

---

[1] Vd. și I. Petrovici, *Probleme de logică*, Ed. a II-a, 1923, cap.: „Logica și Aug. Comte“.

elemente fizice mai mult sau mai puţin simple. Ideea de scop este o noţiune constitutivă, este o categorie pentru cunoaşterea acestor fenomene[1].

În sfârşit, dacă Aug. Comte s-ar fi întemeiat numai pe observarea faptelor şi a evoluţiei istorice, el n-ar fi putut ajunge, cum foarte just observă Boutroux, la stabilirea unui număr de idei fundamentale în sistemul său, cum sunt, de pildă: ideea invariabilităţii legilor naturii, legea celor trei stadii, extensia universală a pozitivităţii, apoi ideile de conexiune necesară, de sistem, de ordine, de armonie, de natură guvernată de legi universale şi necesare, de umanitate, „Fiinţă supremă" care depăşeşte pe indivizi, de subordonarea practicii faţă de teorie, idei care, spune Boutroux, pledează despre o „metafizică latentă" la Comte[2].

Am subliniat în expunere contribuţia importantă pe care sociologia pozitivistă a adus-o în legătură cu problema originilor cunoştinţei. Că societatea joacă în legătură cu cunoştinţa un rol de seamă, ar fi cu totul neîntemeiat să se nege. Dar, pe de altă parte, a reduce aproape la nimic rolul conştiinţei individuale, cum rezultă în bună parte din lucrările şcolii durkheimiste, e tot atât de nejustificat. Dacă, în societăţile primitive, individul este conformist până la dispariţia personalităţii lui şi suferă, fără împotrivire, influenţele tiranice ale societăţii, nu tot astfel stau lucrurile cu individul care trăieşte în societatea civilizată. Sociologii pozitivişti trec prea uşor peste faptul că sufletul individului nu este o simplă pastă moale, care primeşte formele pe care i le imprimă societatea, ci el însuşi prezintă anumite potenţe psihice, cum spune P. Andrei, care prelucrează materialul primit de la societate. „Societatea dă materialul, dă conceptele şi cuvintele, pe care omul încă din copilărie le învaţă, iar individul are încă de la naştere acele potenţe, prin care stabileşte asemănări şi deosebiri şi alte relaţii de tot felul între elementele date lui de societate. Diferitele reprezentări sau concepte, care se introduc în mintea individului încă din copilărie, sunt prelucrate cu încetul şi combinate în alt mod de către inteligenţa sau imaginaţia sa. Sub stăpânirea voinţei de a supune natura şi de a o întrebuinţa în propriul său scop, omul inventează, creează lucruri noi, reacţionează faţă de structura societăţii existente, formulează idealuri noi. De aceea susţine Tarde că acest individ, care trăieşte într-un somn cvasihipnotic, se trezeşte, iese din sfera sugestiei colective, devine un asociat prin creaţiunile sale."[3] După cum trebuie să se recunoască societăţii un rol important în geneza şi dezvoltarea cunoştinţei, tot aşa nu se poate ignora în geneza şi dezvoltarea cunoştinţei rolul important pe care-l îndeplineşte conştiinţa individuală. Societate şi individ lucrează deci împreună în domeniul cunoştinţei. „Forma gândirii şi direcţia ei, spune tot P. Andrei, o dă societatea o dată cu materialul de concepte şi cuvinte, dar forţa şi intensitatea ei depind de acele potenţe aperceptive cu care se naşte individul şi care fac din el un creator, care dă impulsiunea dinamică în virtutea căreia societatea se transformă. Gândirea, ca şi cunoştinţa sunt deci produsul colaborării factorului social, care dă material

---

[1] Vd. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 98 şi urm. Lévy-Bruhl caută să demonstreze, în ciuda textelor exprese ale lui Comte, că marele gânditor francez nu se contrazice asupra noţiunii de finalitate, ceea ce ni se pare neîntemeiat şi forţat.

[2] Vd. E. Boutroux, *Comte et la métaphysique*, în „Bulletin de la Societé Française de Philosophie", 1903.

[3] P. Andrei, *Sociologie generală*, p. 244.

prin reprezentările colective şi prin concepte, care formulează valori, şi a factorului individual, care prin puterea gândirii sale asigură progresul ştiinţei."[1]

Nu trebuie apoi să trecem cu vederea că veracitatea unei idei nu depinde de valoarea ei circulatorie, de numărul mai mare sau mai mic de indivizi care o primesc ca valabilă, şi nici dacă ea este de origine socială sau individuală, ci de cu totul altceva: de adecvarea ei cu obiectul.

Lévy-Bruhl vorbeşte de o mentalitate prelogică la popoarele primitive, mentalitate care s-ar sluji de alte principii decât principiile noastre logice. Iar unii gânditori au căutat să demonstreze, pornind de la rezultatele stabilite de Lévy-Bruhl, că, prin urmare, principiile logice cu care operează gândirea ştiinţifică nu sunt singurele principii logice, ci că mai sunt altele, cu totul diferite, sau chiar opuse acestora. Că popoarele primitive se servesc de alte principii de gândire, nu se poate, fireşte, tăgădui. Dar a conchide de aici relativitatea principiilor logice e un pas uriaş, pe care nimic nu ne îndreptăţeşte să-l facem. Relativitatea principiilor logice ar putea fi dovedită numai într-un singur caz: când ni s-ar dovedi că se pot crea opere ştiinţifice cu ajutorul altor principii logice decât acela al identităţii, al contradicţiei, al terţiului exclus şi al raţiunii suficiente. Căci, când vorbim de cunoştinţă în *Teoria cunoştinţei,* nu vorbim de orice cunoştinţă, ci de o cunoştinţă întemeiată, de o cunoştinţă valabilă, într-un cuvânt de cunoştinţa ştiinţifică.

Cu toate criticile serioase ce i se aduc, nu trebuie să pierdem din vedere că pozitivismul a jucat un important rol istoric, ca reacţia împotriva speculaţiilor metafizice lipsite de fundament real, a îndreptat cercetarea filosofică asupra unor chestiuni mai puţin seducătoare, dar care meritau nu mai puţin să fie cunoscute, obligând filosofia să stea în contact intim cu ştiinţa exactă.

BIBLIOGRAFIE

Aug. Comte, *Cours de philosophie positive.*

— *Discours sur l'esprit positif.*

J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive,* 1866.

— *Examination of Sir W. Hamiltons philosophy,* 1865

— *Aug. Comte et le positivisme,* 1879.

E. Laas, *Idealismus und Positivismus,* 3 Bde., 1879 urm.

Lévy-Bruhl, *Aug. Comte et la philosophie positive.*

H. Spencer, *Principes de Psychologie,* 2 vol., 1874/1875.

Theodor Ziehen, *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und psychikalischer Grundlage,* 1913.

Hans Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie,* Zweite Aufl., 1926.

Louis Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idealisme,* 1902.

— *Vers le positivisme absolu,* 1909.

A. Fouillée, *Le mouvement positiviste,* 1896.

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Deuxième éd., 1925.

L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive,* 1925.

---

[1] *Ibid.*, p. 245.

— *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Sixième édition.
D. Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, 1927.
Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1924.
— *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.
A. Vierkandt, *Die Überwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart*, „Jahrbuch für Soziologie", II.
M. Adler, *Soziologie und Erkenntniskritik*, „Jahrbuch für Soziologie", I.
I. Petrovici, *Probleme de logică*, ed. III-a, 1923.
Petre Andrei, *Sociologie generală*, 1936.
Marcel Boll, *La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains*, 1921.
Gumplowicz, *Grundris der Soziologie*, 2 Aufl., 1905.
W. Jerusalem, *Die soziologische nedingtheit des Denkens und der Denkformen*, în „Versuche zu einer Soziologie des Wissens", editat de Max Scheler, 1924.
E. Goblot, *Traité de logique*, 1918, ed.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Ernster Band, Zweite Aufl., 1933.
E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Bde., 1923—1924.
Olivier Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, 1927.
D. Draghicesco, *Le problème de la conscience*, 1907.
— *La realité de l'esprit*, 1928.
Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, 1918.
— *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 4 Aufl., 1922.
— *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde exterieur.*
Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe*, 1928.
— *Abriss der Logistik*, 1929.
— *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, 1928.
— *L'ancienne et la nouvelle logique.*
— *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage.*
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922.
Philipp Frank, *Die Kausalität und ihre Grenzen*
— *La fin de la physique mécaniste*, 1936.
— *La causalité et ses limites*, 1937.
— *Théorie de la connaissance et ses limites.*
Hans Reichenbach, *Atome et cosmos*, 1934.
— *La philosophie scientifique.*
Revista „*Erkenntnis*".

EMPIRIOCRITICISMUL

Înrudit îndeaproape cu pozitivismul, fiindcă s-a născut în genere din aceleași motive și urmărește aceleași scopuri, este empiriocriticismul, termen prin care se înțelege filosofia lui Richard Avenarius și aceea a lui Ernst Mach. Empiriocriticismul urmărește să elimine din tratarea problemelor filosofice tot ceea ce este explicare metafizică și să întemeieze filosofia ca teorie a cunoștinței, păstrând contactul strâns cu experiența — cu *experiența pură*. El vrea să dea, cum însăși denumirea lui o spune, o *critică* a *experienței*. Prin ostilitatea față de metafizică și prin interesul pe care-l arată experienței, empiriocriticismul se integrează, am putea spune organic, în mișcarea filosofică a timpului când apare și se afirmă, adică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Ce vrea empiriocriticismul și care sunt rezultatele teoretice la care a ajuns? Pentru a afla acest lucru, să începem, cum e și firesc, cu expunerea teoriei lui R. Avenarius. Oricum am căuta să concepem sufletul și raportul lui față de corp — fie că organizarea lui o concepem ca bazându-se pe condițiile teleologice ale organismului corporal, fie ca fiind identică aceleia a organismului, fie ca având o structură proprie —, nu putem să nu-i recunoaștem corpului activitatea teleologică *(Zweckmässigkeit)*, fiindcă această activitate *teleologică* este de o importanță eminentă pentru conservarea individului. Căci cu ajutorul acestei activități este sufletul în stare să rezolve problemele care i se pun. Dar nu orice soluție, indiferent de mijloacele prin care ea este obținută, se află pe linia activității teleologice a unei constituții, ci numai aceea care e dobândită cu „relativ cea mai mică forță posibilă sau cu relativ cele mai puține mijloace". „O soluție dată va fi socotită ca fiind îndeplinită cu atât mai teleologic, cu cât mai puțină forță s-a cheltuit pentru realizarea ei, cu cât deci s-a economisit forță pentru alte prestări; o forță dată va fi considerată ca fiind aplicată cu atât mai teleologic, cu cât mai mare este prestarea prin care ea a fost dobândită."[1]

Explicația activității teleologice a sufletului stă în faptul că forța de care dispune sufletul, pentru dezvoltarea reprezentărilor lui, este finită; dacă forța aceasta ar fi infinită, sufletului i-ar fi absolut indiferent câtă consumă și n-ar mai fi vorba decât de pierderea de

---

[1] *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Zweite Aufl., 1903, p. 12.

timp necesară. Avenarius caută să demonstreze activitatea teleologică, economicoasă, a sufletului, cu ajutorul procesului sufletesc al apercepției, căci după el „tendința de a apercepe nu este altceva decât tendința sufletului către economia de forță"[1]. Dar înainte de a arăta rolul pe care-l joacă în activitatea sufletului apercepția, Avenarius scoate în relief rolul reacțiilor de neplăcere *(Unlustreaktionen)*, precum și înclinația spre sistem. Noi reacționăm cu neplăcere, spune el, totdeauna când, în gândire, reprezentările și ideile nu urmează unele după altele în ordinea legăturii lor interne, ceea ce impune spiritului o prestare mai mare de forță. De asemenea, reacționăm totdeauna cu neplăcere când între ideile pe care le gândim se ivesc contradicții. „Risipirea de forță stă aici în încercările inevitabile, dar zadarnice, de a evita una din reprezentările contradictorii sau de a îndepărta contradicția printr-o a treia reprezentare (rezolutivă). Dar nevoia de a suprima o contradicție dovedește iarăși numai tendința spre economia de forță."[2] Înclinația spre sistem este, după Avenarius, de asemenea o dovadă de economie de forță, fiindcă prin sistematizare un complex de reprezentări importante capătă o poziție centrală, în jurul căreia se grupează celelalte reprezentări. Prin aceasta se realizează trei lucruri: întâi, „o înălțare a conștiinței deasupra rezervei disponibile de reprezentări", apoi o mai bună orientare în mijlocul acestor reprezentări și, în sfârșit, o dezlegare unitară a problemelor. Dezlegarea unitară înseamnă aplicarea numai a unei reprezentări centrale pentru aperceperea lor, reprezentare centrală „a cărei reproducere... prin poziția ei privilegiată și prin frecventa aplicare devine mereu mai ușoară și mai de la sine înțeles". În afară de aceasta, „orice problemă nouă ce apare, se orânduiește comod în grupa de probleme înrudită și găsește, curând de aici, prin raportarea la reprezentarea centrală, o soluție aperceptivă"[3].

Mai limpede se vede însă această tendință spre economie la reprezentările care au mai fost întrebuințate, la apercepțiile din obișnuință. „Noi alegem, spune Avenarius, pentru judecarea lucrurilor și a relațiilor reprezentările educației noastre, ale profesiei, situației și punctului nostru de vedere, fiindcă suntem obișnuiți să apercepem cu ele." Temeiul acestei înclinații a sufletului de a judeca asupra lucrurilor așa cum a mai făcut și mai înainte, adică din obișnuință, „stă în tendința sufletului de a executa o prestare ce-i este dată cu cea mai mică forță. Reacțiile din obișnuință sunt cele mai ușoare, de aceea preferința sufletului pentru ele". Acest lucru este ilustrat după Avenarius și de faptul neobișnuinței: noi nu putem gândi neobișnuitul fără să nu simțim un sentiment de neplăcere. În gândirea teoretică, sufletul dispune de un mijloc ce-l face să reducă procesele care cer mai mult efort la forța obișnuită: el schimbă ceea ce este neobișnuit în reprezentarea pe care o apercepe în ceva obișnuit. „Cu alte cuvinte, el reduce, cu ajutorul asociațiilor, ceea ce este nou la ceea ce este vechi, ceea ce este străin la ceea ce este familiar, ceea ce este necunoscut la ceea ce este cunoscut, ceea ce este neconceput la ceea ce este conceput și formează posesiunea noastră spirituală."[4] Procedând astfel, adică gândind cu reprezentări obișnuite, sufletul obține un rezultat mai important.

---

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 19.

Trecând la *prestarea* apercepţiei, Avenarius susţine că ea îşi datorează geneza nevoii pe care o simte gândirea de a se descărca. „Dintre două reprezentări despovărătoare, reprezentând o aceeaşi întrebuinţare de forţă, aceea va satisface însă cel mai bine principiul activităţii teleologice care leagă cu descărcarea o altă prestare — o mai mare prestare."[1] O mai mare prestare, care, după Avenarius, „se întâlneşte în acele apercepţii teoretice ce au drept rezultat o concepere *(ein Begreifen)*". Funcţiunea apercepţiei teoretice numită concepere nu poate fi pusă însă mai bine în lumină decât comparând-o cu o altă apercepţie teoretică, anume cu recunoaşterea. „Ambele apercepţii au sarcina să transforme un necunoscut într-un cunoscut prin aceea că sesizează necunoscutul cu ajutorul unui cunoscut. Reprezentarea aperceptivă însă, care cuprinde cunoscutul, poate fi de două feluri: o specificitate sau o generalitate, o reprezentare individuală sau o noţiune. În sesizarea cu ajutorul reprezentării individuale, reprezentarea de aperceput e identificată perfect cu reprezentarea aperceptivă. În sesizarea cu ajutorul unei noţiuni generale, reprezentarea de aperceput este relativ subordonată celei aperceptive. În primul caz — şi aici se găseşte recunoaşterea — nu se adaugă la reprezentarea de aperceput un conţinut mai amănunţit sau mai bogat; acest lucru se întâmplă însă în celălalt caz, în determinarea particularului prin general. Din această a doua specie de apercepţie face parte conceperea. Prin această îmbogăţire de conţinut, pe care o îndură — fără sporirea cheltuielii de forţă — reprezentarea de aperceput cu ajutorul noţiunii generale, conceperea exprimă predominant atitudinea teoretică a sufletului; ea este oarecum apercepţia teoretică *par excellence*."[2] Ea este însă în acelaşi timp şi apercepţia teoretică *par préférence*, fapt ce rezultă din aceea că aperceperea noţională satisface în mod eminent principiul minimei sforţări. Căci apercepţia teoretică nu numai că gândeşte o reprezentare fără să depună o prea mare cheltuială de energie, îmbogăţindu-i chiar conţinutul, dar ea face ceva mai mult, anume îşi extinde acţiunea şi asupra altor reprezentări, care sunt identice sau asemănătoare cu reprezentarea în chestiune.

Conceperea *(Begreifen)* este, aşadar, după Avenarius, „atitudinea teoretică eminentă şi propriu-zisă a sufletului", iar prin ştiinţe el înţelege pe acelea care fac conceptibile fenomenele din diferitele domenii ale experienţei. Face cumva parte şi filosofia din grupul acestora? Fără nici o îndoială. Căci orice sistem filosofic, indiferent de cum a rezolvat problemele pe care şi le-a pus, a urmărit să conceapă; ceea ce înseamnă că principiul celei mai mici sforţări constituie totodată şi *„rădăcina filosofiei"*. Am văzut că a concepe înseamnă a apercepe teoretic, adică a reduce ceea ce e necunoscut la ceea ce e cunoscut, şi a apercepe noţional, adică a efectua o subsumare la o noţiune generală — apercepţie teoretică şi noţională fără care nu e posibilă în genere conceperea. Dacă lucrurile stau astfel, atunci conceperea se întinde până unde se întind noţiunile, şi anume se întinde în două direcţii, după natura noţiunilor: în jos, până la noţiunea absolut cea mai simplă sau noţiunea absolut simplului şi, în sus, până la noţiunea absolut generală sau noţiunea absolut generalului. „În noţiunea absolut simplă, conceperea îşi are graniţa (de jos), pentru că sub o atare noţiune nu se mai poate subsuma alta mai simplă; şi în noţiunea absolut generală,

---

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 23.

conceperea își atinge granița ei (de sus), fiindcă nu mai există o noțiune mai generală sub care ar putea fi subsumată noțiunea absolut generală."[1] Legile sunt de asemenea, după Avenarius, apercepții noționale, care, spre deosebire de noțiuni în sens restrâns, nu au ca obiect însușirile lucrurilor similare, ci însușirile proceselor similare. Ca atare și legile își au rădăcina lor în principiul minimei sforțări.

Astfel principiul celei mai mici sforțări se dovedește a fi nu numai „originea impulsului de a concepe", dar totodată și „originea tendinței spre unitate în genere". Iar cea mai înaltă unitate pe care o urmărește gândirea teoretică e comunul a tot ceea ce ne este dat în experiență *(Das Gemeinsame alles dessen, was uns in der Erfahrung gegeben ist).* „Conținutul unității supreme, al noțiunii celei mai generale trebuie să se refere cu necesitate la ceea ce este cel mai general și de aceea la totalitatea existenței."[2]

În consecință, Avenarius determină filosofia ca pe „tendința, devenită științifică, de a gândi totalitatea datului din experiență cu cea mai mică cheltuială de energie". Sau cum spune Avenarius în același loc: *„Die Gesamtheit aber des in der Erfahrung Gegebenen, bez. dessen, was in einer Erfahrung überhaupt gegeben werden kann, nennen wir die Welt: mithin fassen wir Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses"*[3].

Gândirea științifică nu s-a servit însă, în determinarea obiectului, numai de apercepția teoretică, ci de încă alte două feluri de apercepții: de apercepția timematologică și de cea antropomorfistă. Apercepția timematologică, care se împarte în etică și estetică, urmărește o apreciere a obiectului și, când a stabilit una, o atribuie obiectului ca predicat, obiectul dobândind astfel caracterizarea de bun sau rău, frumos sau urât. La rândul ei, apercepția antropomorfistă cuprinde trei grupe: „apercepția mitologică, care concepe ceea ce e real dat cu ajutorul formei întregii noastre existențe, apercepția antropopatică, care-l concepe cu ajutorul formelor sentimentului nostru, și apercepția intelectual-formală, care-l concepe cu ajutorul anumitor forme ale «intelectului» nostru"[4]. Datorită acestor apercepții, obiectul capătă anumite determinări care nu-i aparțin lui de fapt, ci îi sunt atribuite numai de subiectul cunoscător; obiectul apare astfel încărcat cu o mulțime de ingrediente, care nu-l mai lasă să apară așa cum este. De aici nevoia imperioasă de a curăți experiența de tot ceea ce e adaus al sufletului, al sentimentului și al „intelectului" nostru, de a o concepe ca *experiență pură*. Un lucru care stă în perfectă concordanță cu principiul minimei sforțări: „căci a exclude din gândirea unui dat tot ceea ce el însuși nu cuprinde înseamnă a nu întrebuința mai multă forță pentru gândirea lui decât cere obiectul însuși"[5]. Noțiunile pe care urmează să le întrebuințăm pentru determinarea datului trebuie să izvorască din conținutul experienței pure, ceea ce înseamnă că ele vor avea o explicație materială și nu una formală. Filosofia apoi nu are ce face cu raționamentul de la cunoscut la necunoscut, decât doar numai în măsura în care este vorba de producerea experienței pure. Istoria ne învață că întrebuințarea acestui raționament în câmpul ei a dus în realitate

---

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] Ibid., p. 29.
[4] *Ibid.*, p. 38.
[5] *Ibid.*, p. 30.

la ipostaze în loc de lucruri reale, la forme în loc de materiale, la tautologii în loc de înmulțirea noțiunilor.

Filosofia trebuie să ajungă, așadar, la experiența pură, iar procedeul, pentru a ajunge la ea, constă în executarea purificării, purificare care nu înseamnă altceva decât eliminarea a tot ceea ce în evoluția gândirii s-a adăugat ca ingredient în determinarea datului. Metoda eliminării este deci, după Avenarius, metoda propriu-zisă a filosofiei, metodă pregătită de critică. Avenarius vorbește de o *critică a experienței pure*, tocmai fiindcă critica, ea singură, nu e suficientă. Și științele particulare urmăresc o purificare, fiindcă atât filosofia cât și științele particulare se folosesc de aceeași gândire științifică, deosebirea dintre ele constând, așa cum am văzut mai sus, numai în ceea ce privește obiectul.

Întrucât orice dat e dat cu ajutorul percepției, s-ar părea că, în loc de experiență pură, ar trebui să se spună percepție pură. S-ar părea numai. Căci în realitate percepția are un domeniu mai restrâns decât experiența; ea prezintă lacune și lipsuri; este, pe de o parte, incompletă, iar, pe de alta, are nevoie de rectificări. O percepție are nevoie de alte percepții, de judecăți și de raționamente, ceea ce dovedește că ea singură este insuficientă. De aceea, în loc de percepție pură, e mai bine să se vorbească de experiență pură.

Luând noțiunea de atom material, o noțiune fundamentală a fizicii, Avenarius vrea să arate ce trebuie eliminat și ce trebuie menținut din ea pentru a o avea purificată. Atomii, spune Avenarius, sunt mișcați de forțe și se influențează cu necesitate unii pe alții. E vorba aici de trei noțiuni fundamentale, anume de noțiunile forță, necesitate și cauzalitate. E vreuna din ele percepută? Oricât am privi lucrurile în mișcare, nu vom putea percepe forța care le mișcă. Noi percepem forța anume în *senzația* noastră de *forță*, dar nu ca mobil *(Bewegendes)*. Căci senzația de forță „apare desigur ca un sentiment care însoțește mișcarea membrelor noastre, dar nu ca unul care o determină. Și chiar când însoțirea ar fi o precedare și mișcarea o urmare, totuși nici o experiență din lume nu dă punctul în care forța simțită (adică forța ca senzație determinat calificată) acționează asupra mișcării mușchilor. Despre un atare proces nu avem nici o reprezentare — pur și simplu pentru că nu avem despre el nici o experiență. Senzația de forță și de mișcare a mușchilor sunt cu totul eterogene și de aceea nu poate avea loc de la senzație la mișcare o deducție care să înlocuiască valabil experiența absentă“[1]. — Așa cum forța nu e percepută, așa nu e percepută necesitatea. „O dată cu forța cade și necesitatea; căci forța este ceea ce constrânge, necesitatea e constrângerea. Ceea ce percepem totdeauna nu e altceva decât că una urmează după cealaltă — și nu percepem nici constrângerea, nici arbitrarul că se succed. Dar dacă necesitatea sau constrângerea cad ca elemente integrante ale procesului de succesiune, atunci o dată cu ele cade și cauzalitatea, căci cauzalitate fără constrângere nu există. Eliminând din reprezentarea cauzalității tot ceea ce este apercepție antropopatică, nu mai rămâne din cauzalitate decât ideea *continuității*, anume că un fenomen stă față de un anumit altul precedent în raport de efect — și în acest caz ea „exprimă anumite raporturi empirice între două sau mai multe corpuri“, ceea ce îi constituie justificarea. — Aceeași soartă este rezervată, după Avenarius, și noțiunii de substanță. Eliminarea ei e însă posibilă numai din domeniul gândit ca real existent, iar nu și din gândirea noastră, „care totdeauna

---

[1] *Ibid*, pp. 51—52.

are nevoie de reprezentarea unui persistent pentru a putea sesiza schimbarea". Şi, astfel, ceea ce rămâne este senzaţia, iar existenţa rămâne să fie gândită ca senzaţie.

Dacă deci dăm la o parte toată zgura de ingrediente, ajungem la experienţa pură, care cuprinde numai „conţinuturi de percepţii", la noţiunea naturală, nu artificială, de lume, purificată de tot ceea ce este metafizic. A pleca de la „conştiinţă" sau de la „gândire" ca de la ceva „nemijlocit dat" sau „nemijlocit cert" înseamnă, după Avenarius, a începe cu sfârşitul, căci conştiinţa sau gândirea nu sunt ceva originar, ci ceva derivat. Dacă dăm la o parte toate ingredientele, tot ceea ce s-a adunat în decursul experienţei istorice şi a denaturat noţiunea despre lume, ajungem la „noţiunea naturală despre lume" *(der natürliche Weltbegriff)*, a cărei relaţie fundamentală este „numitul-eu" *(das Ich-Bezeichnete)* şi „mediul" *(die Umgebung)*. Prin „numitul-eu" sau, cum îi mai spune Avenarius, „individul uman", nu trebuie să înţelegem ceea ce înţelege filosofia prin subiect, după cum prin „mediu" nu trebuie să înţelegem ceea ce ea înţelege prin obiect. Subiect şi obiect, suflet şi corp, spirit şi materie sunt idei metafizice pe care omul le-a dobândit prin obişnuinţă în decursul timpului, sunt idei derivate care viciază experienţa pură, nu elemente originare, care ne duc la ea. „Numitul-eu" şi „mediu" sunt date împreună, sunt deopotrivă de originare, unul nu poate fi dat fără celălalt.

Două sunt supoziţiile fundamentale de la care porneşte Avenarius şi care au, după el, valoare de *axiome empiriocritice*. Prima, numită *axioma conţinuturilor de cunoştinţă*, sună: „Orice individ uman acceptă originar în faţa lui un mediu cu multiple elemente, alţi indivizi umani cu multiple aserţiuni şi ceea ce asertează ca stând în vreo dependenţă oarecare de mediu: toate conţinuturile de cunoştinţă ale concepţiilor filosofice — critice sau necritice — sunt schimbări ale acelei supoziţii originare"[1]. A doua, numită *axioma formelor de cunoaştere*, sună: „Cunoaşterea ştiinţifică nu are alte forme sau mijloace decât cea ştiinţifică: toate formele sau mijloacele speciale de cunoaştere ştiinţifică sunt perfecţionări ale celor preştiinţifice"[2]. Nu tratarea „posibilităţii anumitor specii de cunoştinţe" este, după Avenarius, problema cea mai necesară, ci descrierea în general a cunoaşterii în structura şi articulaţiile ei; cu alte cuvinte, filosofia are obligaţia să dea, „nu o teorie materială şi specială, ci una *formală* şi *generală* a cunoaşterii omeneşti".

Lăsând la o parte toate teoriile şi luând ca punct de plecare experienţa primitivă, Avenarius denumeşte „orice valoare accesibilă descrierii, întrucât e presupusă ca element al mediului nostru, cu *R*"; iar „orice valoare accesibilă descrierii, întrucât e acceptată ca un conţinut al unei aserţiuni a unui alt individ omenesc", el o denumeşte cu *E*. Prin *R* el înţelege excitaţia (Reiz), prin *E* senzaţia *(Empfindung)*. Valorile *E* formează o clasă care se subîmparte în două grupe, în *elemente* şi *caractere*. Elementele sunt denumite de expresiile verde, albastru, rece, cald, tare, moale, dulce, amar etc., iar caracterele sunt denumite plăcut, neplăcut, frumos, urât, binefăcător, respingător etc. Cu alte cuvinte, elementele desemnează ceea ce psihologia numeşte „calitatea" senzaţiilor, iar caracterele ceea ce ea numeşte „tonalitatea" lor. Valorile *E* depind în genere de valorile *R*, dar şi de individul uman, şi anume de o parte a sistemului său nervos, pe care Avenarius îl numeşte

---

[1] *Kritik der reinen Erfahrung*, Zweite Aufl., Erster Band, 1907, p. XV.

[2] *Ibid.*

„Sistemul *C*" (adică sistemul nervos central). Tot ceea ce se întâmplă în viața individului își are originile în transformările „Sistemului *C*". „Sistemul *C*" se află la rândul lui sub influența a doi factori: pe de o parte exercită influențe asupra lui valorile *R*, adică excitațiile externe, iar pe de altă parte exercită influențe hrana, lucru pe care Avenarius îl denumește iarăși cu un termen propriu *S* (*Stoff* = materie). Dacă cele două categorii de influențe, influențele ce vin de la valorile *R* și acelea care vin de la *S*, sunt la fel de puternice, atunci ele se află ca + față de —, adică se anulează reciproc. În acest caz „Sistemul *C*" se află în echilibru, în „maximum vital de conservare". Dar cum la fiecare pas „Sistemul *C*" este solicitat de excitațiile externe, care-l silesc să se adapteze noilor condiții, și cum această adaptare necesită o cheltuială de energie, se întâmplă uneori ca influențele din partea valorilor *R* să fie mai puternice decât acelea din partea lui *S* și, prin aceasta, echilibrul să fie rupt, născându-se astfel o „diferență vitală", o tulburare a „Sistemului *C*". De unde se naște apoi tendința de a înlătura „diferența vitală", de a restabili echilibrul, printr-o întărire a „seriei vitale". Astfel „Sistemul *C*" este constituit dintr-o serie continuă de fluctuații, de pierderi de echilibru și restabiliri ale acestui echilibru, de încercări neîntrerupte de a-și menține „maximum vital de conservare".

Nu e neapărat necesar să expunem în amănunt sistemul lui Avenarius, clădit pe un schematism care cere o muncă deosebită ca să poată fi stăpânit, fapt ce a determinat pe E. Mach să spună: „Se cere prea mult unui om mai în vârstă ca, pe lângă multele limbi ale popoarelor, să mai învețe și limba unui individ". Un schematism care stă în flagrantă contradicție cu principiul minimei cheltuieli de energie, principiu ce, după Avenarius, domină nu numai gândirea, ci și natura însăși[1].

Să vedem ceva mai pe larg ce susține celălalt mare empiriocriticist, E. Mach, de care numele lui Avenarius este aproape indisolubil legat. Și E. Mach pornește „de la problema *economică* a științei, după care numai conexul *(Zusammenhang)* observabilului, al datului, este important, pe când tot ce este ipotetic, metafizic, inutil, trebuie eliminat"[2]. Cunoștința și știința au de îndeplinit un rol biologic: ele stau în slujba individului, au menirea de a-l orienta în lume. „Problema biologică a științei constă în a oferi individului uman plin de gânduri o *orientare* cât se poate de *completă*. Un alt ideal științific nu este realizabil, și nici nu are vreun sens."[3]

Ipotetice, metafizice, inutile, de prisos i se par lui Mach a fi în primul rând noțiunile de „corp" și de „eu". Corpurile nu sunt, după el, decât niște „complexe legate spațial și temporal (funcțional) de culori, tonuri, presiuni ș.a.m.d.", complexe a căror constanță nu este nicicând absolută, ci totdeauna mai mult sau mai puțin relativă. De asemenea, eul nu este altceva decât un „complex de amintiri, dispoziții, sentimente, legat de un anumit corp (trup)", și care nu are o constanță mai mare decât a corpului. Complexele, la rândul lor, se desfac în „elemente", adică în părți indecompozabile, indivizibile, ultime. Nu există nici o deosebire între corp și eu și, prin urmare, nu există nici pretinsa prăpastie între cercetarea

---

[1] O expunere mai largă a lui dă în limba română Mircea Florian, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938, pp. 102—112.

[2] E. Mach. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Siebente Aufl., 1918, p. 22.

[3] *Ibid.*, pp. 29—30.

fizică și cea psihologică. „O *culoare* este un *obiect fizic*, de îndată ce considerăm, de pildă, dependența ei de izvorul de lumină (alte culori, călduri, spații ș.a.m.d.). Dacă însă considerăm dependența ei de retină, atunci ea este un obiect *psihologic*, o *senzație*. Nu obiectul, ci *direcția de cercetare* este în ambele domenii deosebită."[1] Ceea ce se cunoaște sub numele de lucru, corp, materie, nu sunt decât complexe sau conexe de elemente, de culori, sunete, presiuni etc., și nimic altceva. Problema filosofică a *unui* lucru cu *mai multe* însușiri se datorează faptului că noi nu putem dintr-o dată prinde cu o privire și descompune în același timp. „Corpul este *unul* și neschimbător atâta timp cât nu avem nevoie să ținem seama de amănunte." Astfel, pământul sau o bilă de biliard sunt sfere numai câtă vreme nu ținem seamă de abaterile pe care cele două obiecte le prezintă față de forma sferică. De îndată ce le cercetăm însă orografic și microscopic, atât pământul cât și bila încetează de a mai fi sfere. Eul, de asemenea, pare unul și neschimbător numai dacă-l privim superficial, căci unei mai adânci cercetări științifice el se dovedește a fi un complex de elemente similare indecompozabile, de senzații, după cum tot complexe se arată a fi și ceea ce psihologia numește percepții, reprezentări, sentimente, dispoziții, instincte etc. „Primar nu este eul, ci elementele (senzațiile). Elementele *formează* eul. *Eu* simt verde, vrea să spună că elementul verde se prezintă într-un anumit complex de alte elemente (senzații, amintiri). Dacă *eu* încetez să simt verde, dacă eu mor, elementele nu se mai prezintă în societatea curentă obișnuită. Cu aceasta s-a spus totul. Numai o unitate ideală, economisitoare de gândire, nu o unitate reală a încetat să existe. Eul nu este o unitate neschimbătoare, determinată, sever delimitată."[2] Invariabilitatea, delimitarea și distinctivitatea *(Unterscheidbarkeit)* sunt momente care nu numai că variază, dar această variere este urmărită de individul însuși, ceea ce dovedește că nu sunt esențiale. Esențială și importantă este *continuitatea*, care nu trebuie înțeleasă decât ca „un mijloc de a pregăti și a asigura *conținutul* eului". Și Mach accentuează că nu eul, ci conținutul lui este faptul fundamental, căci conținutul nu este limitat la individ, ci el se păstrează, chiar dacă e vorba de amintiri personale fără nici o importanță, dincolo de existența individului, în conștiința celorlalți indivizi. Noțiunile de corp și eu sunt izvorâte din nevoi practice și au o netăgăduită importanță practică, servind atât individului, cât și speciei.

Când este vorba însă, nu de scopuri practice, ci de cunoștință ca scop de sine, deosebirea dintre corp și eu se dovedește a fi „insuficientă, stânjenitoare, de nesusținut". Noțiunile de corp și eu nu sunt decât niște expediente, utile orientării provizorii a individului și a speciei. Atât și nimic mai mult. Dincolo de această utilitate practică, ele nu sunt și nu înseamnă nimic.

Dacă nu ne mulțumim cu cunoașterea elementelor și a conexului lor, ci vrem să știm ceva mai mult, anume „cine are acest conex de senzații, *cine* simte", noi părăsim un punct de vedere mai înalt, pentru a ne întoarce la altul mai vechi și mai mărginit. Cine analizează mai îndeaproape ideile ce se află la baza eului ca unitate indivizibilă își va da seama cât de grosiere sunt ele. Căci cum caută să se explice unitatea eului? Mai întâi eul e considerat ca sediu al senzațiilor sistemul nervos, apoi din sistemul nervos se socotește numai o parte,

[1] *Ibid.*, p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 19.

creierul, ca fiind capabilă să producă senzații și, în sfârșit, se caută în creier un punct terminal, care să explice „pretinsa unitate psihică"a eului. Asemenea idei nu sunt însă în stare să aducă vreo lumină asupra raportului dintre corp și suflet. Întrebarea, spune Mach, pe care am auzit-o o dată pusă serios în discuție: „Cum poate percepția unui pom să găsească loc în capul mic al unui om?", este menită să evidențieze absurditatea ideii de a gândi senzațiile ca fiind *spațiale* în creier. Dacă eul e considerat ca o unitate psihică, atunci cădem în dilema din care nu putem ieși: „sau a-i opune [eului] o lume de esențe incognoscibile (ceea ce ar fi de prisos și fără scop), sau de a privi lumea, eurile celorlalți oameni inclusiv, ca fiind cuprinsă numai în eul nostru (lucru la care cu greu se va decide serios cineva)"[1]. Dar dacă ne hotărâm să privim eul drept ceea ce este el, ca pe o unitate practică, ca pe o grupă de elemente ce stau mai strâns legate între ele, grupă ce are legături mai slabe cu alte grupe de aceeași specie, atunci dilema este evitată și cercetarea își are drumul deschis. Mach citează aceste idei ale lui Lichtenberg, care exprimă și propriile sale convingeri și față de care își dă asentimentul: „Noi suntem conștienți de anumite reprezentări, care nu depind de noi; altele, credem noi cel puțin, ar depinde de noi; unde este granița? Noi cunoaștem numai existența senzațiilor, reprezentărilor și gândurilor noastre. *Gândește* ar trebui să se spună, așa cum se spune: *fulgeră*. A spune *cogito* este deja prea mult, îndată ce se traduce prin *Eu gândesc*. A presupune *eul*, a-l postula, e o nevoie practică". „Eul nu este, spune Mach, decât o unitate ideală de economisire a gândirii."

Nu există deci eu și nu există corpuri. „Nu corpurile produc senzații, ci *complexe de elemente* (complexe senzaționale) formează corpurile. Dacă fizicianului corpurile îi apar ca statornicul, realul, iar «elementele», din contră, ca fugitiva lor aparență trecătoare, atunci el nu ține seama că toate *corpurile* sunt numai simboluri ideale *(Gedankensymbole)* pentru complexe de elemente (complexe de senzații). Baza propriu-zisă, cea mai aproape și cea din urmă, care trebuie investigată mai departe prin cercetări fiziologic-fizice, o formează aci *elementele* desemnate. Prin această privire *(Einsicht)*, multe lucruri iau în fiziologie și fizică o formă mult mai limpede și mai economicoasă și multe *pretinse probleme* se înlătură." Lumea nu se mai prezintă în cazul acesta ca fiind alcătuită dintr-o sumă de substanțe enigmatice și misterioase, ce stau unele față de altele în acțiuni reciproce. Dacă noțiunile de corp, materie, eu, spirit și altele se dovedesc utile pentru „scopurile practice temporare și limitate", aceasta nu trebuie să ne împiedice de a vedea cum se prezintă realitatea dincolo de tendințele noastre instinctive și de convingerile noastre practice, cum se prezintă ea cercetării științifice. Dincolo de tendințele instinctive și convingerile practice realitatea se revelează cercetării științifice a fi constituită din complexe de elemente. Față de aceste complexe de elemente, sarcina științifică constă nu în explicarea, ci în descrierea lor. Explicarea trebuie înlocuită, după Mach, cu deschiderea. El pune deci cercetării teoretice în genere scopul pe care fizicianul Kirchhoff susținea că trebuie să-l urmărească mecanica: „de a descrie mișcările ce au loc în natură, și anume de a le descrie cât mai complet și în modul cel mai simplu".

Ca toate celelalte procese biologice ale individului, cunoștința face parte din reacțiile ce stau în slujba conservării vieții lui. Cunoștința stă în indisolubilă legătură cu

---

[1] *Ibid.*, p. 23.

adaptarea individului la împrejurările variate ale mediului. O judecată făcută de noi sau comunicată nouă de alții se numește justă și cuprinde o cunoștință atunci când este conformă cu faptele și răspunde unei necesități vitale. „O cunoștință este totdeauna, spune Mach, un fapt psihic care ne ajută biologic nemijlocit sau cel puțin mijlocit. Dacă judecata, din contră, nu se adeverește, noi o desemnăm ca *eroare*, și în cazul mai rău o inducere intenționată în eroare ca minciună."[1] Veracitatea nu este un atribut pe care l-ar poseda vreo judecată totdeauna și pretutindeni, independent de împrejurări și de necesitățile biologice. Nu există o deosebire esențială între adevăr sau, cum spune Mach, cunoștință, și eroare, căci se poate ca ceea ce acum este eroare să fie mai târziu adevăr, și viceversa. Nu există procese sufletești speciale care să susțină cunoștința și altele care să susțină eroarea, ci procesele sunt aceleași, numai că uneori duc la cunoștință și alteori la eroare. *Cunoștință și eroare decurg din aceleași izvoare psihice; numai succesul este în stare să le separe*[2]. Dacă o judecată se dovedește utilă, dacă duce la rezultate avantajoase pentru individ, ea este o cunoștință, este adică adevărată. Numai succesul și insuccesul sunt criterii ale veracității sau falsității. Funcțiunile psihice sunt atât la cunoștință, cât și la eroare aceleași, dar ele duc uneori la cunoștință și alteori la eroare, fiindcă în primul caz se ține seamă, iar în al doilea caz nu, de toate împrejurările în care se produc faptele. Astfel, „observația sensibilă nemijlocită poate duce la cunoștință și la eroare prin faptul că deosebiri importante sunt trecute cu vederea sau acorduri sunt ignorate, de pildă, o viespe colorată este luată, cu toată forma ei corporală caracteristică, drept o muscă. Încă mult mai ușor cade omul printr-o atare nebăgare de seamă, în gândirea noțională, victimă erorii, cu deosebire cel neexercitat în acest domeniu, care se mulțumește cu reprezentări tipice, fără o precisă analiză ulterioară a noțiunilor aplicate"[3]. În cunoștință și eroare nu funcțiunile sufletești diferă, prin urmare, ci modul întrebuințării lor. Căci, ține Mach să sublinieze încă o dată, *„sunt aceleași funcțiuni psihice, decurgând după aceleași reguli, care o dată duc la cunoștință, altă dată la eroare*, și numai examenul repetat, îngrijit, multilateral, ne poate păzi de cea din urmă"[4].

Cunoștința constă într-o adaptare a ideilor la fapte și în acordul ideilor între ele. Adaptându-se la fapte, ideile redau o copie exactă a acestora, copie care corespunde nevoilor biologice ale individului și le satisface. Fiindcă atât interesele individului cât și împrejurările în care se produc faptele sunt schimbătoare, variază de la o clipă la alta, adaptarea nu este stabilă și imutabilă, ci nestatornică și trecătoare și rezultatele ei nu concordă întotdeauna în mod exact. De aici nevoia biologică de continuă adaptare, pentru a pune noile interese ale individului în acord cu noile împrejurări în care se află faptele, de a corecta diferitele copii ce nu concordă cu faptele și între ele și de a stabili un „cât mai bun și cât mai avantajos echilibru al abaterilor lor". Cerința aceasta de corectare și de echilibrare se vede satisfăcută prin „reunirea" a două principii: a principiului *permanenței* și a principiului *diferențierii suficiente* a reprezentărilor. Adaptările au loc aproape de la sine și fără să fie observate, când este vorba de interesele biologice imediate ale individului. Ele se fac cu greutate și pretind o mai multă activitate psihică, atunci când este vorba de interese

---

[1] *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, p. 113.

[2] *Ibid.*, p. 114.

[3] *Ibid.*, pp. 113—114.

[4] *Ibid.*, p. 123.

imediate care privesc nu numai pe individ în parte, ci un număr mai mare sau mai mic de indivizi. În cazul acesta e un număr mai mare de fapte care trebuie comparate între ele, ale căror însușiri comune și deosebiri trebuie ținute în seamă, ale căror elemente cunoscute și necunoscute trebuie căutate, descoperite și gândite. Când vrem să cunoaștem un grup de fapte și întru aceasta se deschid în fața noastră perspective favorabile și perspective nefavorabile, ideile care se opun apropierii cognitive a faptelor reușesc să provoace o „tensiune chinuitoare", care nu încetează decât sau când ne-am atins scopul sau când ne-am convins că el este van. În acest caz simțim ca un fel de „eliberare sau presiune". „În slujba vieții ideile se adaptează la fapte, în slujba vieții ideile se echilibrează de asemenea între ele. Dacă gândirea în slujba vieții este suficient de întărită, atunci neacordul ideilor în sine este un chin, și soluția conflictului este urmărită pentru înlăturarea indispoziției intelectuale, chiar când nici un interes practic nu mai este în joc." Tendința de a adapta un grup de idei între ele nu e numaidecât nevoie să fie provocată de contradicțiile pe care le prezintă între ele ideile respective. Sistemul ptolemeic, deși nu cuprinde nici o contradicție, n-a fost totuși menținut. N-a fost menținut fiindcă nu era suficient de simplu și de economicos. „Orice risipire a atenției, orice împovărare a atenției prin prea multe lucruri este simțită neplăcut, chiar când nu mai există contradicții. Orice cunoaștere a încă necunoscutului și noului ca o combinație a de mult cunoscutului, orice dezvăluire a ceva aparent diferit ca ceva similar, orice micșorare a numărului suficient de idei călăuzitoare, orice ordonare organică a celor din urmă după principiul permanenței și al diferențierii suficiente sunt simțite ca o plăcută despovărare. Economisirea, armonizarea și organizarea ideilor [economisire, armonizare și organizare], pe care le simțim ca pe o nevoie biologică, întrec cu mult cerința *necontradicției logice*."[1]

Scopul suprem al cunoștinței este acordul economicos și organic al ideilor. Și acest „ideal al concordanței economicoase și organice al judecăților compatibile aparținând unui domeniu este *atins* când s-a izbutit să se găsească cel mai mic număr de judecăți simple independente, din care rezultă toate celelalte ca niște consecințe logice, adică pot fi deduse", cum este cazul, de pildă, în geometrie. „Orice timp *preferă* în general judecățile sub a căror conducere el a realizat cele mai mari succese practice și intelectuale."[2]

Toată strădania oricărui om de știință stă în adaptarea ideilor la fapte și în adaptarea ideilor între ele. Adaptarea ideilor la fapte și a ideilor între ele exprimă în același timp și tendința omului de știință, și activitatea pe care o depune el în fiecare caz pe care-l cercetează, precum și scopul pe care el îl urmărește și care este menit să-l satisfacă, dacă este atins. Știința nu face altceva decât să descrie această adaptare cât mai simplu și mai economicos. „Adaptarea ideilor la fapte, spune Mach în alt loc, devine în *comunicarea* între alții *descriere*, expunere *economică* a fapticului printr-o completă *descriere* cât mai simplă. Orice incongruență evitabilă, orice neajuns, orice diferență logică sau abundență a ideilor care descriu înseamnă o pierdere, este neeconomică."[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 174.

[2] *Ibid.*, p. 176.

[3] *Ibid.*, p. 282.

„Un fel de Rousseau epistemologic, care ne îndeamnă să ne întoarcem la natura primitivă și adevărată“[1], iată o caracterizare justă și sugestivă pe care I. Petrovici o dă empiriocriticismului. Să ne întoarcem la experiența originară, la datele ei primare, la experiența eliberată de tot ce este adaus al minții, și vom scăpa atunci, prin chiar aceasta, de o mulțime de probleme false, ajungând la izvorul pur al cunoștinței și al lumii, la experiența pură. Este exact acest lucru? Să vedem ce spune examenul critic.

Când Avenarius susține că, pentru a cunoaște natura, care este guvernată de legea economiei, *lex parsimoniae*, trebuie s-o concepem cu cea mai mică întrebuințare de forță mentală, el singur nu respectă norma propusă, fiindcă sistemul construit de el este unul care necesită cea mai mare desfășurare de forță mentală, o astfel de desfășurare, încât e nevoie de învățarea unui vocabular special, din care noi n-am redat mai sus decât o extrem de redusă icoană pentru a ni-l apropria.

A transpune noțiunea de adaptare din domeniul biologic în domeniul logic și epistemologic, cum fac Avenarius și Mach, este un lucru pentru care ei n-au adus dovezi suficiente și care, trebuie s-o spunem, nici nu vedem cum ar putea fi demonstrat. Căci adaptare biologică și adevăr sunt noțiuni care nu se acoperă. Este drept că orice ființă, pentru a se dezvolta și conserva, trebuie să se adapteze condițiilor variate și variabile impuse de mediu. Este de asemenea exact că și gândirea preferă simplitatea și că alege adeseori drumurile care duc mai ușor la țintă. *Simplex veri indicium* a fost socotit de unii mari gânditori ca un adevăr de seamă și ca o normă ce trebuie respectată. Știm că Descartes, bunăoară, mărturisea că preferă sistemul lui Copernic celui al lui Ptolemeu din cauza simplității celui dintâi. Gândirii noastre îi place să simplifice lucrurile, să reducă pe cele complicate și complexe la altele mai simple, să facă demonstrațiile cât mai intuitive și, de aceea, cât mai clare. Dar acest lucru este, cum cu dreptate observă W. Moog, „*o regulă tehnică* a gândirii omenești“, iar nu „*legea logică* a cunoștinței în genere“. „Adaptarea biologică și simplitatea prestării psihice nu este totuna cu *adevărul* ideal logic al conținutului cunoștinței. Ceva este adevărat nu fiindcă e biologic convenabil, ci fiindcă corespunde legilor logice ale sistemului de cunoștințe. Aceste legi logice sunt lucrul prim și fundamental, ele valorează ca legi ideale logice, ca, de pildă, principiul contradicției, universal și necesar, ele sunt în valabilitatea lor independente de prezentarea lor practică, tehnică, în realitate. Logicul ca atare nu poate fi condiționat de constituția biologică a unei ființe, nu este un simplu rezultat al adaptării oportune; ci pentru a executa o adaptare oportună, pentru a nimeri o alegere justă, e presupus un principiu *logic* mai înalt, după care poate fi hotărât, trebuie să fie valabil un *adevăr* în sensul căruia și raportat la care să aibă loc alegerea. Valabilitatea legilor logice ale cunoștinței este supoziția pentru orice *experiență*, nu logicul însă poate fi născut din simpla experiență în mod evolutiv istoric, căci logicul ca atare nu se *naște* din real.“[2] Dar Avenarius nu face deosebire între logic și real, între determinarea logică și determinarea biologică, el „confundă gândirea ca proces sufletesc în individ, faptul psihologic al gândirii, cu legalitatea *logică* și valabilitatea, el

---

[1] I. Petrovici, *Cercetări filosofice*, Ed. a II-a, 1926, p. 136.

[2] Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20 Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, p. 32.

confundă oportunitatea biologică şi adevărul logic... Asupra adevărului celor gândite nu hotărăşte faptul că el este gândit cu o întrebuinţare mai redusă de forţe, ci că el este logic şi valabil."[1] Pentru Avenarius, noţiuni pe care gândirea filosofică şi ştiinţifică le-a desprins de psihic şi le-a determinat logic, ca, bunăoară, identitate, egalitate, deosebire etc., sunt simple „caractere", adică nişte conţinuturi subiective din conştiinţa individului, jucând un rol biologic.

În „principiul economiei de gândire" sunt cuprinse, cum observă Wundt, trei semnificaţii, ce exprimă trei principii deosebite: un principiu didactic, unul metodologic şi altul metafizic. Principiul didactic „constă în cerinţa de a exprima un conţinut ştiinţific dat în forma cea mai simplă cu putinţă", un principiu care, adaugă Wundt, a fost instinctiv aplicat de foarte multă vreme. Principiul metodologic se referă, nu ca cel didactic, la expunerea problemelor şi a soluţiilor lor, ci la punerea problemelor şi a procedeelor care duc la dezlegarea lor. El „constă în cerinţa de a formula problemele într-un chip cât se poate de simplu şi de a ne servi pentru soluţionarea lor de procedeul cel mai simplu cu putinţă". Susţinut şi recomandat de Descartes, aplicat de Galilei la începutul timpurilor moderne şi împărtăşit apoi de toţi oamenii de ştiinţă exactă, el a adus servicii nepreţuite ştiinţelor pozitive. Dar acest *principium simplicitatis*, foarte util în punerea şi dezlegarea problemelor ştiinţifice, se transformă pe nesimţite la unii oameni de ştiinţă, ca de pildă la Galilei, într-un principiu metafizic. El se referă în cazul acesta la natură şi pretinde „că natura însăşi alege continuu mijloacele cele mai simple pentru producerea acţiunilor ei, că adică legile obiectiv valabile ale naturii sunt de cea mai simplă constituţie posibilă". Dar în timp ce principiul didactic trebuie recunoscut ca fiind neţărmurit valabil şi în timp ce nu există nici un motiv obiectiv pentru aplicarea principiului metafizic, cel metodologic este valabil şi poate fi aplicat în cadrul anumitor limite, care nu presupun supoziţii metafizice. De cele mai multe ori însă, principiul metodologic apare complicat cu cel metafizic. Pentru a arăta cât de neîntemeiată poate fi supoziţia metafizică a simplicităţii naturii, Wundt dă exemplul următor: după ce s-a încercat să se descrie mişcările astronomice ca nişte mişcări circulare, „fiindcă cercul este cea mai simplă linie curbă", şi s-a văzut că încercările nu duc la nici un rezultat, s-a recurs pentru descrierea lor la construirea de epicicluri şi de cercuri excentrice. Dar, din punct de vedere geometric, epiciclurile sunt cu mult mai complicate decât elipsele. Ceea ce dovedeşte că „simplicitatea ca atare nu poate fi privită ca o mărturie a adevărului" şi că una este natura faptelor şi alta este structura tendinţelor noastre subiective. „Problema admisibilităţii unei presupoziţii este, cu alte cuvinte, totdeauna numai o problemă obiectivă de fapt *(eine objektive Tatfrage)*, dar niciodată una care depinde de părerea noastră subiectivă sau — ceea ce este acelaşi lucru — de simple maxime subiective ale judecăţii *(Beurteilung)*, ca de pildă de aceea că lucrurile sau legile naturii sunt preferate sau că ele sunt simple."[2]

Mach caută să reducă, pentru a le descrie şi cunoaşte, toată varietatea de fenomene la „elemente", care pentru el sunt totuna cu senzaţiile. Se pune însă întrebarea, dacă aceste „elemente" sunt altceva mai mult decât tot nişte ingrediente, împotriva cărora Mach duce

---

[1] W. Moog, *ibid.*, p. 33.

[2] W. Wundt, *Kleine Schriften*, Erster Band, Leipzig, 1910, pp. 422–423.

o luptă foarte energică și susținută. Căci ce sunt în realitate senzațiile? Niște simple elaborate științifice, niște mijloace abstracte, pentru a ne explica o serie de fenomene sufletești. Psihologia nici nu le consideră altfel decât ca atare. A privi senzațiile ca pe ceva primar, originar, constitutiv, înseamnă a trece prea ușor cu vederea peste rolul pe care li-l atribuie acestor „elemente" psihologia. Și pe urmă se pune altă chestiune: se pot construi numai din senzații fenomenele sufletești? Simpla împreunare a senzațiilor este în stare să explice particularitatea și complexitatea faptelor psihologice? Știm cum în același mod au căutat să explice fenomenele sufletești și asociaționiștii și știm de asemenea ce reacții puternice a trezit acțiunea lor. Psihologia se străduiește de mai multe decenii, dar mai ales în ultima vreme, să demonstreze că fenomenele sufletești cuprind ceva mai mult decât simpla sumare agregativă a pretinselor elemente, că fenomenele sufletești nu pot fi suficient explicate cu ajutorul elementelor. Să ne gândim ce importanță a căpătat, tocmai din asemenea considerente, noțiunea de „structură" în psihologie. Cine este cât de puțin familiarizat cu natura fenomenelor sufletești și cu cercetările psihologice nu poate să nu fie penibil impresionat de modul cum Mach încearcă să derive funcțiunile sufletești, voința, atenția, memoria, gândirea, apoi eul și noțiunile de timp, spațiu, legalitate etc., din senzații. Considerând deosebirea dintre fizic și psihic, eu și corp, izvorâtă din nevoi practice de orientare în lume, el caută să demonstreze, cum am văzut, că elementele posedă o constituție în afară de dualitatea opusă dintre corp și suflet. Construind noțiunea neutrală de „element" și nemaiținând seamă de opoziția dintre corporal și sufletesc, înseamnă că a dispărut opoziția reală dintre cele două domenii? A refuza să vezi ceva înseamnă a-l suprima și a-l transforma în ceea ce vrei tu?

Mach susține că dacă omul ar fi trăit singur, fără semeni, n-ar fi putut niciodată ajunge să opună senzațiilor lui reprezentările, nu s-ar fi putut ridica la ideea de eu, pe care apoi să-l opună lumii. Fără această viață în comun, existența s-ar înfățișa omului și astăzi unitară. „Însă de unde până unde urmează că înfățișarea ei unitară, cu care se prezintă conștiinței primitive, conștiinței neluminate de contactul cu alte conștiințe, este cea exactă, cea care corespunde adevărului? Nu este mai firesc să admiți tocmai contrarul, că din contactul cu ceilalți oameni experiența individuală s-a îmbogățit, s-a completat? Nu e absurd că omul izolat, cu o experiență fatal limitată, cu o intuiție cu necesitate îngustă are o mai adecvată cunoaștere a adevărului obiectiv? Fiindcă aici nu e vorba de a descoperi vreo unitate obiectivă, care să desființeze împărțirile făcute pe temeiul unei îmbogățiri și întregiri a experienței, ci pe temeiul înfățișării ei sărace pe care o avea în conștiința primitivă, în conștiința mărginită la cercul existenței sale individuale. Pe temeiul acestui fel de argumentare ar trebui să ajungem la concluziile cele mai ciudate. Imaginea unui oraș care de la distanță, la prima lui vedere, apare ca o pată albă, sau aceea a unui codru care din depărtare se zărește ca o pată verde — aceste înfățișări ar trebui să le considerăm atunci ca mai corespunzătoare cu adevărul obiectiv. Toate acele îmbunătățiri pe care le descoperim pe urmă, după o mai mare apropiere, după o mai lungă cercetare, după o mai completă cunoaștere, toate acestea sunt arbitrare? Exactă era perceperea uniformă, avută în prima clipă, înainte de orice control?"[1]

---

[1] I. Petrovici, *ibid.*, pp. 137—138.

Cu toată opoziția pe care empiriocriticismul o manifestă față de orice explicare și interpretare metafizică, el n-a reușit totuși să înlăture supozițiile latente și explicațiile mai mult sau mai puțin deghizate de natură metafizică de la baza și din interiorul sistemului său. Este drept că noțiunea de „suflet" este eliminată, dar în locul ei este așezată aceea de „Sistem C", care prin modul cum este determinată nu amintește mai puțin de noțiunea de substanță metafizică. Toate procesele descrise în legătură cu „Sistemul C" „sunt exact la fel de ipotetice și de transcendente ca și multe alte idei ajutătoare ale altor ipoteze substanțiale despre suflet"[1]. Și cu toată lupta pe care empiriocriticismul o dă împotriva materialismului, el este totuși, în fond, o concepție materialistă. Toate descrierile pe care le face el noțiunilor fundamentale epistemologice sunt orientate în special după fiziologie. Și anume sunt alese o seamă de noțiuni, ca „nutrirea", „schimbul de materie", „prestarea de muncă", „exercițiul" și descrise așa fel încât este evitată arătarea condițiilor sau a cauzelor determinante. Ele îndeplinesc rolul, cum spune Wundt, pe care-l îndeplinesc aproximativ în psihologie „noțiunile de intelect, rațiune, memorie etc. Ele sunt desemnări generale pentru anumite procese complexe, a căror natură proprie rămâne cu totul nedeterminată. Însă nu este exact că o astfel de privire «formală» sau mai bine spus abstract noțională a proceselor este o ocrotire față de ipoteze dubioase"[2]. Ipoteticul metafizic este menținut, și anume un ipotetic metafizic pe care-l presupune și care se degajează din cercetările oamenilor de știință exactă. Cum spune Wundt: „empiriocriticismul este cea mai exactă expresie a unei forme, altfel neclare, adesea nici măcar conștiente... a materialismului științific pozitiv de astăzi"[3]. Empiriocriticismul n-a reușit prin urmare să dea o concepție liberă de orice metafizică.

O altă chestiune care se pune este următoarea: ce înțelege empiriocriticismul prin restrângerea cercetării teoretice la descrierea *faptelor?* Căci noțiunea de „fapt" nu este una dintre cele mai simple și în afară de orice discuție. Dacă se spune că fapt este ceea ce este conținut al „experienței pure", atunci fapt este tot ce formează conținut al conștiinței, fie că este vorba de un lucru real perceptibil, fie că este vorba de un fenomen imaginar sau numai reprezentat. Dacă se precizează, cum de altfel fac empiriocriticiștii, că „fapt" e tot ceea ce poate fi perceput în opoziție cu tot ceea ce poate fi numai reprezentat, lucrurile nu stau cu mult mai bine. Căci sunt o seamă de fenomene care există, fără să poată fi percepute. Astfel psihofizica, remarcă Wundt, vorbește de anumite afecțiuni ale simțurilor pe care noi nu le putem percepe. Această știință vorbește de anumite deosebiri de intensitate și calitate la procesele excitației, pe care de asemenea nu le putem percepe. Oscilațiile „Sistemului C", care sunt admise ca determinante ale oricărui conținut de percepție, cad de asemenea dincolo de raza perceptibilității. Și iată cum noțiunea de „fapt" atrage după sine o serie de probleme care trebuie să fie soluționate, și cum empiriocriticismul nu se mărginește la descrierea faptelor ce pot fi percepute, ci recurge la construcții ipotetice, depășind „experiența pură".

---

[1] W. Wundt, *Kleine Schriften*, Erster Band, p. 397.

[2] W. Wundt, *ibid.*, p. 399.

[3] *Ibid.*, p. 465; Vd. și Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, 1939, pp. 129 și 130.

O altă dificultate pe care o prezintă empiriocriticismul este aceea a „postulatului descrierii pure". Se poate mărgini cercetarea teoretică la pura descriere a faptelor, renunțând la explicarea lor? Că descrierea este necesară și indispensabilă, nu încape îndoială; dar că ea este suficientă, așa cum susține empiriocriticismul, iată un lucru care nu poate fi acceptat. Empiriocriticismul însuși nu poate tăgădui, ci este silit să recunoască că faptele stau în legătură unele cu altele, că se determină necesar unele pe altele. Dar determinarea necesară a faptelor are drept corespondent sau echivalent teoretic determinarea necesară dintre idei, legătura logică a ideilor unele cu altele. Fapt care nu numai că face posibilă, dar atrage în mod necesar după sine depășirea „descrierii pure", întrebuințarea explicării. „Descrierea pură" ar fi suficientă numai în cazul când faptele n-ar fi determinate necesar, când ele ar coexista sau s-ar succede fără să manifeste legături necesare. Când însă faptele se înlănțuie necesar, a renunța la explicare, pentru a ne mulțumi numai cu simpla descriere, înseamnă a pune limite arbitrare cercetării, înseamnă a ne opri cercetarea, fără motiv, la jumătate de drum.

Empiriocriticismul elimină și noțiunea de cauzalitate. Mach susține că trebuie eliminată, pe motiv că poartă un caracter „animist", „o puternică trăsătură fetișistă"; ea ar fi o rămășiță din faza animistă de dezvoltare a gândirii, după care „cauza" ar fi totuna cu „spiritul" ce se află în lucruri și care face să se producă diferite acțiuni. „*In der Natur*, spune Mach, *gibt es keine Ursache und keine Wirckung. Die Natur ist nur* einmal *da.*" În natură nu există decât dependențe, determinări, care nu trebuie interpretate în sens cauzal. Noțiunea de cauzalitate este astfel înlocuită cu aceea de funcțiune. Chestiunea este însă dacă acest lucru e posibil, adică dacă noțiunea de funcțiune, care în matematică s-a dovedit așa de fecundă, este capabilă să aducă aceleași servicii în domeniul fenomenelor reale. Căci, nu mai e nevoie să subliniem, fenomenele reale au o cu totul altă structură decât obiectele matematice și în acest sens e nevoie de noțiuni care să redea adecvat această *altă* structură. Noțiunea de funcțiune, aplicată la fenomenele reale, le simplifică fără necesitate, le simplifică, violându-le. Dacă Mach are dreptate în ce privește noțiunea de cauzalitate, anume că poartă încă un puternic caracter fetișist, consecința logică ar trebui să fie nu eliminarea, ci purificarea ei de toate resturile care amintesc de un stadiu anterior de dezvoltare a gândirii, pentru a o face capabilă să exprime raporturile dintre fenomene cât se poate mai exact științific. Cu alte cuvinte, neajunsurile pe care le prezintă, după empiriocriticism, noțiunea de cauzalitate, nu justifică măsura drastică de eliminare. Într-un singur caz noțiunea de cauzalitate nu se poate aplica științific la natură: atunci când privim natura în totalitatea ei și ne întrebăm de cauza ei. Din punct de vedere strict științific, noțiunea de cauzalitate este valabilă pentru fenomenele *din* natură, nu pentru explicarea determinării naturii ca întreg.

BIBLIOGRAFIE

Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Zweite Aufl., 1903.
— *Kritik der reinen Erfahrung* 2, Bde, Zweite Aufl., 1907—1908.

— *Der menschliche Weltbegriff*, 1912.
Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 2 Aufl., 1900.
— *Erkenntnis und Irrtum*, 1905.
E. Becher, *Ernst Mach*, 1929.
H. Henning, *E. Mach als Philosoph, Physiker und Psychologe*, 1915.
R. Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, 1903.
J. Petzoldt, *Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus aus*, Vierte Aufl., 1924.
— *Einführung in die Theorie der reinen Erfahrung*, 2 Teile, 1900—1904.
W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*, în „Kleine Schriften", Erster Band, 1910.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913.
Friedrich Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius*, 1912.
Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1935.
I. Petrovici, *Cercetări filosofice*, 1926.
Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, 1932.

PRAGMATISMUL, UMANISMUL ȘI FICȚIONALISMUL

Înrudit îndeaproape cu empirismul și pozitivismul, pragmatismul trebuie înțeles înainte de toate ca o reacție împotriva teoriilor raționaliste. El se ridică împotriva noțiunii raționaliste de realitate, înțeleasă ca noțiune corespondentă adevărului absolut, ca ceva adică inflexibil, imuabil, mort. După filosofia pragmatistă realitatea este un proces în permanentă și plină desfășurare, un curs variat și variabil de fapte și întâmplări, ce nu pot intra în conținutul, veșnic identic cu el însuși, al unei noțiuni abstracte. De asemenea, adevărul nu se bucură, cum susțin raționaliștii, de o transcendență imuabilă și absolută, ci el însuși suferă schimbări și se transformă. Ostil speculației și construcției și ostil oricărui dogmatism, pragmatismul mărturisește o mare înrudire cu empirismul, cu teoriile care văd în realitatea multiplă de lucruri și fapte singurul domeniu de cercetare filosofică și care tăgăduiesc rațiunii puterea de a le transcende și de a le căuta astfel în altă lume explicarea și sensul. Totuși, el nu merge până la capăt pe drumul empirismului. Astfel, el nu admite, ca empirismul, că realitatea este compusă dintr-o sumă de infime părticele, fără legătură necesară între ele. El respinge tendințele materialiste, care stăpânesc empirismul, și nu împărtășește atitudinea lui antireligioasă. Împotriva empirismului și de acord cu raționalismul, pragmatismul admite rolul teoretic al noțiunilor, funcția lor de organizare a materialului concret pe care-l oferă simțurile. Recunoscând importanța faptelor particulare și respingând soluțiile transcendente, admițând rolul simțurilor și importanța noțiunilor în cunoaștere, respectând credințele religioase și combătând orice poziție dogmatică, pragmatismul ocupă în mișcarea filosofică un loc important, care merită să fie cunoscut. „Raționalismul nu înțelege, spune James, să iasă din logică, să părăsească empireul. Empirismul nu jură decât pe simțurile externe. Pragmatismul acceptă totul; el acceptă logica; el acceptă simțurile cele mai umile, cele mai particulare. Dacă experiențele mistice pot avea consecințe practice, el le va accepta. Și dacă s-ar întâmpla ca Dumnezeu să se poată întâlni aici, pragmatismul va primi un Dumnezeu care ar locui în mijlocul însuși al noroiului fenomenelor particulare."

Aceste trăsături fundamentale, care caracterizează pragmatismul, nu apar pentru prima oară o dată cu mișcarea ce poartă acest nume. Atât prețuirea faptelor particulare cât și aceea a importanței practice a chestiunilor, precum și adversitatea față de metafizică,

scot destul de clar la iveală legăturile strânse pe care le are pragmatismul cu nominalismul, utilitarismul și pozitivismul. James însuși le relevă: „El [pragmatismul] se acordă bunăoară cu nominalismul, făcând totdeauna apel la faptele particulare; cu utilitarismul, prin importanța pe care o dă laturii practice a chestiunilor; cu pozitivismul, prin disprețul său pentru soluțiile verbale, problemele fără interes și abstracțiile metafizice". O seamă de gânditori din trecutul filosofiei sunt revendicați de către pragmatiștii contemporani drept precursori ai lor, ca de pildă Socrate, Aristotel, Locke, Berkeley și Hume. Cu ce drept toți aceștia, e însă altă chestiune. În orice caz Protagoras trebuie pus printre cei dintâi. Iar dintre filosofii contemporani trebuie socotiți Nietzsche, Avenarius și Mach.

Nietzsche merită să fie socotit ca un precursor și un reprezentant de seamă al pragmatismului, deși el n-a fost un filosof sistematic și n-a dat și nici n-a încercat să dea o *teorie* a adevărului. Dar s-a exprimat deseori, în scrierile sale, asupra adevărului, reprezentând în această chestiune o atitudine de pragmatist veritabil. Următoarele cuvinte vor fi suficiente ca să ne dăm seama de aceasta: „Este *necesar* ca ceva să fie ținut drept adevărat, dar nu este deloc necesar să fie adevărat." „Ce este deci adevărul? O droaie mobilă de metafore, metonimii, antropomorfisme, pe scurt o sumă de relații omenești, care, înălțate poetic, au fost transpuse și împodobite și care după o lungă întrebuințare îi par unui popor statornice, canonice și obligatorii: adevărurile sunt iluzii despre care s-a uitat că sunt așa ceva, metafore care s-au uzat și au devenit sensibil fără vlagă, monede care și-au pierdut efigia și acum nu mai contează decât numai ca metal, nu ca monede."

Termenul pragmatism vine de la grecescul πράγμα, care înseamnă acțiune și a fost întrebuințat prima dată pentru a denumi probleme filosofice de către Charles Peirce într-un studiu al său publicat la 1878 într-o revistă americană. Termenul ar fi rămas însă cu siguranță fără nici o valoare circulatorie, dacă William James nu l-ar fi reluat și n-ar fi caracterizat prin el propria-i filosofie. Ce este și ce vrea pragmatismul? El nu este atât o filosofie cât mai mult o „metodă", un procedeu nou de a pune problemele și a le dezlega, de a privi faptele și cunoștința și a le interpreta. O metodă care constă în a aprecia valoarea oricărei concepții după rezultatele practice la care duce, de a pune în fața oricărei controverse întrebarea: admițând că una din concepțiile opuse este adevărată și alta nu, care sunt rezultatele practice pentru noi?, pentru a conchide că cea cu consecințe practice este adevărată și cea fără consecințe este falsă sau, în cazul când nu există deosebiri între consecințele lor practice, pentru a conchide că alternativele ele însele nu se deosebesc și că orice discuție în jurul problemei este vană. „Pentru ca o controversă să fie serioasă, trebuie să se poată arăta care consecință practică este în mod necesar legată de faptul că cutare alternativă este singura adevărată." Fără acest lucru controversa nu există, este numai aparentă și cu totul inutilă. Pragmatismul aduce cu sine o metodă așa de comprehensivă, încât poate să înțeleagă atitudinile cele mai diverse: el oferă un drum neutru, pe care pot să-l utilizeze nesupărați oameni cu cele mai opuse convingeri și cu cele mai diferite preocupări posibile. Pragmatismul nu oferă soluții dogmatice în chestiuni, mai mari sau mai mici, metafizice; el nu se declară pentru nici una din părțile beligerante, „pentru nici o soluție particulară". Spre a face intuitivă structura metodei pragmatiste, James redă, însușindu-și-o, imaginea lui Papini: „Pragmatismul ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziția unui coridor într-un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Într-una

poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături o persoană rugându-se în genunchi pentru a obține credința și curajul; în a treia, un chimist, în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă, în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicii. Toți acești oameni utilizează în orice caz coridorul; toți trebuie să treacă prin el, pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieși". Metoda pragmatistă este, înainte de toate, o atitudine și o orientare, atitudine față de fapte și de diferite teorii asupra lor și o orientare în ele. *Această orientare, această atitudine, constă în a ne abate privirile de la tot ceea ce-i lucru prim, prim principiu, categorie, necesitate supozată, pentru a le întoarce către lucrurile ultime, spre rezultate, consecințe, fapte.*

Dar ceea ce a contribuit îndeosebi acum câteva decenii să ridice pragmatismul la rangul unei teorii la modă și totodată ceea ce i-a atras și atacuri fără cruțare, a fost interpretarea pe care a dat-o noțiunii de adevăr. Această noțiune ocupă în filosofia pragmatistă netăgăduit o poziție centrală și dacă am căuta să facem abstracție de ea am răpi pragmatismului tocmai ceea ce l-a impus în filosofia contemporană și pentru care a fost combătut cu înverșunare. Nu că idei similare cu ale pragmatismului n-ar mai fi fost susținute în istoria filosofiei, dar vigoarea cu care erau acum susținute și atmosfera spirituală în care erau susținute au provocat reacția energică și promptă. Indisolubil legată cu metoda pragmatistă este deci teoria pragmatistă a adevărului, care este o *teorie genetică a adevărului*. Aceste două lucruri, metodă și adevăr, merg în cazul pragmatismului mână în mână: metoda pragmatistă duce la teoria pragmatistă a adevărului, teoria pragmatistă despre adevăr se sprijină pe metoda pragmatistă.

În ce constă această teorie genetică a adevărului? Împotriva tendințelor tradiționale dominante, de a porni în rezolvarea problemei cunoștinței de la om privit numai ca subiect cunoscător, înzestrat adică numai cu intelect sau rațiune, pragmatismul pornește de la omul întreg, concret și viu, înzestrat cu inteligență, dar și cu voință și sentimente. Și împotriva „opiniei publice", că orice cunoștință adevărată este copia realității la care se raportează, că orice judecată adevărată constă în acordul ei cu realitatea, pragmatismul susține că în ceea ce privește adevărul nu poate fi vorba de copii și că nu se înțelege cum s-ar putea imagina acordul unei judecăți cu realitatea. După intelectualiști adevărul, deși este cunoscut de oameni și se referă la fapte, e totuși independent atât de oameni, cât și de fapte. El plutește într-o lume statică și inertă, nu are în el nimic schimbător sau contingent: este același oricând și oriunde. Pragmatismul o rupe radical și complet cu această concepție despre adevăr. Mai întâi, el o rupe cu concepția despre Adevărul, singur, scris cu majusculă. Dar el o rupe și cu concepția despre adevăruri imuabile, absolute și eterne. În fața ideilor cu veleități de veracitate, pragmatismul aplică metoda lui originală și fecundă în rezultate noi: „Fiind admis că o idee, că o credință este adevărată, ce deosebire concretă va rezulta din aceasta în viața pe care o trăim? În ce clipă se va realiza acest adevăr? Ce experiențe se vor produce, în locul celor ce s-ar produce dacă credința noastră ar fi falsă? Pe scurt, ce valoare are adevărul, în monedă curentă, în termeni având curs în experiență?" Răspunzând la aceste întrebări, pragmatismul se crede îndreptățit să susțină că adevărul poate face parte din lumea experienței și are legături intime și indisolubile cu acțiunea. „Adevărul unei idei nu este o proprietate care s-ar găsi că-i este inerentă și care ar rămâne inactivă. Adevărul este

un *eveniment* ce se produce pentru o idee. Aceasta *devine* adevărată; ea e *făcută* adevărată de anumite fapte. Ea își dobândește adevărul printr-o muncă pe care o efectuează, prin munca ce consistă în a se verifica ea însăși, ea are drept scop și drept rezultat *verificarea* ei. Și, tot astfel, ea își dobândește *validitatea* efectuând munca ce are ca scop și drept rezultat *validarea* ei." O idee nu este deci adevărată dintotdeauna și pe vecie. Adevărul nu se află în afară și independent de lumea experienței noastre. O idee, pentru a fi adevărată, are neapărată nevoie de verificare prin fapte. Înainte de această verificare, ea nu este nici adevărată, nici falsă; înainte de verificare, ea nu contează și nu valorează decât în măsura în care pare susceptibilă de a fi verificată.

Dar ce trebuie să înțelegem prin verificare? Ce înseamnă pentru o idee sau o credință că se verifică, că este validată? Termenii de verificare și validare „denumesc anumite consecințe practice ale ideii care se verifică și devine valabilă". Termenul uzual cel mai indicat spre a exprima natura acestor lucruri este acela de „acord", dar dobândind acum o nouă semnificație. Când spunem că ideile noastre se acordă cu realitatea, trebuie să înțelegem sau că ele „ne fac să pătrundem în anumite alte părți ale experienței, sau că ne fac să ajungem la ea, sau că ne orientează cel puțin în direcția lor, și aceasta în așa fel încât să ne dea, în tot acest timp, sentimentul acordului lor persistent cu aceste alte părți ale experienței". „Faptul de a fi «de acord», în sensul cel mai larg al cuvântului, cu o realitate, nu poate fi deci decât *faptul sau de a fi conduși aci drept la ea, aci în anturajul ei, sau de a fi puși în contact și acționând cu ea, în așa chip încât să putem opera mai bine, fie asupra sa, fie asupra unui intermediar, decât dacă ar fi dezacord*; — și adaug că e vorba de a opera în *domeniul intelectual* tot așa de bine ca și în *domeniul practic*." Tranzițiile de la unele idei la altele și legăturile dintre ele se fac în acest caz mai regulat, mai armonios, mai satisfăcător. A fi de acord cu realitatea, nu înseamnă altceva decât a o admite, a o agrea, sau a-i obține agrementul. Iar prin verificare nu trebuie să înțelegem altceva decât funcția pe care o îndeplinește o idee de a ne servi de călăuză, și anume de călăuză agreabilă în sânul experienței. Prin verificare nu trebuie să înțelegem numaidecât un control prin simțuri al însușirilor unui obiect pe care-l semnifică ideea adevărată. Astfel, obiectul din perete, care măsoară timpul, este pentru noi toți un ceasornic, deși nici unul din noi nu l-a desfăcut, ca să-i vadă mecanismul ascuns. De asemenea, cu toții admitem că Japonia există, deși nici unul din noi n-a vizitat-o. Deși neverificate, ideile despre ceasornic și despre Japonia sunt totuși adevărate. Sunt adevărate pentru că ne *reușește* nouă să credem în ele; și ne reușește să credem în ele, fiindcă nici o altă idee sau credință nu vine s-o contracareze, fiindcă tot ceea ce știm noi este de acord cu credința în veracitatea lor. Noi ne servim de obiect ca de un ceasornic, ceea ce este suficient pentru valoarea ideii despre el. „A spune că credința este verificată, înseamnă a spune că ea nu ne conduce la nici o decepție, la nimic care să ne dea o dezmințire. Dacă existența roajurilor, a greutăților și a pendulei este *verificabilă*, e ca și când ar fi *verificată*." Extrem de redus este numărul ideilor adevărate care parcurg întregul proces până la capăt, care trec adică prin proba efectivă a verificării. Imensa majoritate a ideilor noastre rămân în stadiul prim, nu merg până la verificare. Nu merg, nu fiindcă nu pot sau fiindcă se tem de proba verificării, ci fiindcă nu simt nevoia ei, fiindcă o socot de prisos. Procesul adevărului „ne orientează *către* ceea ce ar fi verificare; ne conduce în ceea ce este *anturajul* obiectului; și atunci, dacă totul concordă perfect, noi

suntem așa de siguri de a putea verifica, încât ne dispensăm de aceasta; și evenimentele ne dau, de obicei, complet dreptate". Adevărurile sunt astfel ca și biletele de bancă: ele au curs atâta vreme cât nimeni nu le refuză; ele trăiesc pe credit. Însă așa cum biletele de bancă presupun o rezervă metalică, fără care întregul sistem financiar s-ar prăbuși, tot așa adevărurile presupun verificarea, „confruntarea directă cu faptele". Dacă acceptăm ca adevărată ideea că Japonia există, facem aceasta pentru că știm că cineva a verificat-o. În atâtea idei pe care le recunoaștem ca adevărate, noi ne bazăm pe verificarea făcută de alții, tot așa cum alții se bazează, la rândul lor, în recunoașterea altor idei pe verificările făcute de noi.

Ceea ce dispensează în cele mai multe cazuri de a verifica o idee în orice aplicare a ei e faptul că lucrurile există în genuri și nu în exemplare unice. Din momentul în care o idee s-a verificat la un specimen al genului, noi ne simțim îndreptățiți s-o aplicăm, fără să mai recurgem la verificare, și la alte specimene ale genului. „*Un proces indirect și numai virtual de verificare poate deci fi tot așa de adevărat ca și un proces direct și complet.* Primul funcționează absolut în același chip ca și al doilea în ce privește efectele sale, ne dă aceleași avantaje și reclamă adeziunea noastră pentru aceleași rațiuni."

„Ideile adevărate, care nu comportă nici o verificare directă, nici o confruntare cu faptele înseși", „formează o majoritate zdrobitoare", cum sunt de pildă toate ideile care se referă la faptele trecute. Timpul nu poate fi determinat să se întoarcă îndărăt, el are un curs ireversibil. Singurul mijloc de care dispunem spre a-l parcurge îndărăt nu este decât „discursul". Dar în acest caz cum putem stabili care dintre ideile referitoare la faptele trecute este adevărată și care falsă? Nu există decât calea indirectă de verificare. Faptele trecutului n-au dispărut fără urme, ci ele continuă să aibă încă influențe, să exercite efecte și astăzi. Apoi nu trebuie să uităm că gândirea omenească ea însăși se propagă; că ideile se schimbă de către oameni între ei; că ei își împrumută reciproc verificări; că limbajul ajută la construirea adevărurilor, că le înmagazinează și le face utilizabile. Numele se aleg, pentru a desemna lucruri, fenomene sau ființe, arbitrar, dar de îndată ce li s-a acordat o semnificație, nu mai avem dreptul s-o schimbăm, ci trebuie s-o respectăm. „Ne este interzis acum de a numi pe Cain cu numele lui Abel sau de a da acestuia din urmă numele lui Cain: astfel, ideile noastre încetează de a se ajusta cu vreuna din relațiile sale cu lumea care face obiectul limbajului, cât și cu faptele care s-au desfășurat până în momentul actual." De aceea ideile noastre, pentru a fi adevărate, trebuie să se acorde atât cu efectele pe care faptele din trecut le fac să se resimtă până la noi, cât și cu „formulele verbale". Pe cât este de adevărat că trecutul a existat, pe atât de adevărat este că a existat și Iuliu Cezar „și tot astfel și monștrii antediluvieni, fiecare la data lui, fiecare în mediul lui. Acest «trecut însuși», existența lui, ne este garantată de faptul că el se acordă cu toate lucrurile care există în prezent. Dacă prezentul este adevărat, trecutul a fost și el adevărat." Ideile adevărate nu indică numai direcția pe care trebuie s-o luăm, pentru a ne întâlni cu faptele și a pătrunde în existența lor, ci faptele ne fac să pătrundem, de asemenea, și în regiunile „discursului" și ale noțiunilor, regiuni la fel de utile. Ele ne conduc la ceea ce face posibilă armonia și stabilitatea, la ceea ce facilitează cursul relațiilor sociale. Ele ne abat de la ceea ce ne-ar arunca în afară de ordinea comună și ne-ar izola, de la tot ceea ce ar face gândirea sterilă și neputincioasă. „Absența oricărui obstacol în desfășurarea ideilor directoare; absența, în

general, de izbituri, de contradicții, care le-ar împiedica, iată ceea ce se acceptă ca verificându-le într-un mod indirect."

Orice idee adevărată este un instrument eficace de acțiune, un mijloc de a obține rezultate importante. Așa încât „a poseda idei adevărate înseamnă, la drept vorbind, a poseda instrumente prețioase pentru acțiune". Ideile adevărate nu sunt, prin urmare, pentru pragmatism, ca pentru atâtea alte teorii, scopuri în sine, care merită să fie atinse numai de dragul de a le cunoaște și care ca atare procură satisfacții intelectuale dezinteresate. Ideile adevărate nu există de dragul contemplării pure din partea omului, ci de dragul acțiunii omului și în folosul exclusiv al acestuia. Omul trăiește în sânul realității, care cuprinde, alături de fenomene utile, și fenomene periculoase. E în interesul lui să cunoască atât pe unele, cât și pe altele și să le prevadă; pe cele dintâi, pentru a le utiliza, pe cele din urmă, pentru a le evita. Dar e în interesul lui să cunoască nu numai fenomenele, utile sau periculoase, care prezintă o importanță actuală, ci și o mulțime altele care, neavând vreo importanță imediată, ar putea să aibă importanță altă dată: „nu există obiect care să nu poată avea, într-o zi sau alta, o importanță momentană". De aici nevoia manifestă „de a poseda o rezervă de adevăruri «supranumerare», de idei putând fi adevărate pentru circumstanțe numai posibile". Când anumite împrejurări fac necesară aplicarea unuia din adevărurile acestea „supranumerare", atunci el iese din depozitul în care era păstrat, părăsește magazia cunoștinței „pentru a opera în lumea reală". Adevăr și utilitate nu sunt deci două noțiuni ce n-ar avea nici o legătură între ele. E în natura însăși a unei idei adevărate de a se dovedi eficace, de a opera cu succes în lumea realității, de a duce la rezultate practice, într-un cuvânt de a fi utilă. Utilitatea e o trăsătură esențială, constitutivă, a ideii adevărate. Utilitatea este criteriul și măsura veracității. Dacă o idee este adevărată, ea este și utilă. Și se poate spune, cu același temei, și invers: o idee este utilă fiindcă este adevărată; și este utilă, în măsura în care este adevărată. A spune despre o idee: „Ea este utilă, pentru că este adevărată" sau: „Ea este adevărată, pentru că este utilă", înseamnă deci unul și același lucru. Ambele aceste fraze relevă faptul că avem a face cu o idee „care se realizează și care se poate verifica". Totuși, între adevăr și util se poate stabili și o mică distincție; adevărată e denumită o idee când ea e socotită capabilă să pună „în mișcare munca de verificare", utilă este denumită o idee pentru a scoate în relief funcția îndeplinită de idee, funcție care „s-a completat în lumea experienței". Lipsiți de criteriul utilității, noi n-am avea nici un mijloc de a distinge ideile adevărate din mulțimea de idei pe care le posedă mintea noastră și care nu întrunesc acest atribut; noi n-am avea posibilitatea de a atribui unor idei o valoare și altora nici una; numai cu ajutorul utilității putem stabili veracitatea sau lipsa de veracitate a ideilor. Și din punctul de vedere al simțului comun, veracitatea unei idei constă în funcția pe care o îndeplinește *de a ne angaja într-o direcție ce merită să fie apucată*; veracitatea ei constă în perspectiva promițătoare de succes pe care ne-o deschide, acest lucru însuși constituind un imbold puternic de a o executa. „Când o clipă din experiența noastră, nu importă care, ne inspiră o idee adevărată, asta înseamnă că, mai curând sau mai târziu, această idee este călăuza grație căreia noi ne scufundăm în fenomenele particulare ale experienței și că relațiile noastre cu ele ne sunt profitabile." Esențialul pentru o idee nu este de a „reproduce", de a „copia" realitatea, căci cele mai multe dintre ideile noastre nu sunt decât simboluri, nu copii ale realității. Ce copii am putea avea de pildă despre trecut,

despre spontaneitate, despre putere, și cum le-ar putea spiritul efectua? Esențialul pentru o idee este utilitatea ei. „Esențialul e de a găsi într-o idee *un ghid* pentru a ne mișca în mijlocul realității." O idee adevărată exercită funcția unui instrument, care „ne îngăduie *să avem a face* cu obiectul în cele mai bune condiții și de a acționa mai bine asupra lui". Căci nu trebuie să uităm un lucru, pe care James de multe ori îl subliniază, anume că „ideea ne conduce în vecinătatea, efectivă sau ideală, a obiectului, ne face să intrăm în raporturi cu el, ne ajută să pătrundem în intimitatea lui, ne îngăduie să-l prevedem, să-l clasăm, să-l deducem — pe scurt să-l arătăm cum n-am putea-o face, dacă ideea n-ar fi în posesiunea noastră". Făcând parte din experiență și referindu-se la ea, ideile nu *sunt*, ci *devin* adevărate: „ele *devin adevărate în măsura în care ne ajută să intrăm în relații, într-un mod satisfăcător, cu alte părți ale experienței noastre, să le simplificăm*, să ne mișcăm într-însele în toate sensurile prin noțiuni care permit să isprăvim mai repede, în loc de a urma succesiunea interminabilă a fenomenelor particulare". Dacă o idee ne dă posibilitatea să ne mișcăm cu ușurință în sânul realității, să stabilim legături satisfăcătoare între lucruri, simplificându-ne munca și economisindu-ne efortul, asigurându-ne astfel o securitate perfectă, „această idee va fi adevărată în aceste limite și numai în aceste limite; adevărată din acest punct de vedere și nu dintr-un altul; adevărată de un adevăr «instrumental», adevărată cu titlul de *instrument* și numai cu acest titlu". „Adevărul" constă pur și simplu în ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră, la fel precum „justul" constă în ceea ce este avantajos pentru conduita noastră.

Adevărată este o idee atunci când e capabilă să ofere subiectului cunoscător *satisfacție*. Pentru a ne da mai bine seama de aceasta, să ne reîmprospătăm procesul cunoașterii. Fiecare din noi are o sumă de credințe și opinii, o sumă de idei în care crede. La un moment dat apare un fapt nou, sau o idee susținută de altul, care le contrazice. Sau observă el însuși că între ideile pe care le are era în realitate numai o aparentă lipsă de contradicție. Sau, în sfârșit, manifestă dorințe care nu-l mai satisfac. De aici o stare de nemulțumire, de indispoziție, stare de care vrea să scape. El procedează atunci la o revizuire a depozitului său de idei, pe care le credea compatibile și care se arată acum ca fiind în contradicție. El modifică o părere sau alta sau mai multe, pentru a face loc ideii noi cu o cât mai redusă tulburare a ideilor vechi. Ideea nouă, după ce a înlăturat pe aceea care stătea în contradicție cu noua experiență, se grefează pe ideile vechi, făcând corp cu ele și posibilă tranziția de la experiența veche la cea nouă. Oricât de adâncă va fi revoluția provocată de o idee nouă în sânul celor vechi, ea nu va fi totuși atât de adâncă, ca să le dea peste cap. O mulțime din cele vechi rămân în picioare. Căci o idee sau o teorie nouă constă în rezolvarea „problemei de cantitate maximă și cantitate minimă", adică oferă maximum de continuitate cu un minimum de zdruncinare. O idee sau o teorie nouă se integrează astfel în masa ideilor anterioare, devin adevărate „exact în măsura în care [ele] satisfac la individ nevoia de a asimila credințelor de care este aprovizionat ceea ce experiența lui îi prezintă nou." O idee este adevărată, în măsura în care oferă mai multe satisfacții. De aceea dintre ideile noi satisfăcătoare cea mai adevărată va fi cea care va fi cea mai satisfăcătoare. Iar deosebirea între adevărurile experienței curente și adevărurile științifice stă în faptul că cele din urmă oferă satisfacții cu mult mai adânci decât cele dintâi. Orice adevăr nou care se adaugă la suma de adevăruri existente, se adaugă din rațiuni subiective. Dezacordul pe care-l

provoacă printre ideile vechi ideea nouă și satisfacțiile mai mari pe care apoi le realizează, sunt factori decisivi întru dobândirea unui adevăr nou. „Nicăieri nu se întâlnește un adevăr pur obiectiv, un adevăr care s-ar fi stabilit fără să fi intervenit nici o muncă pentru a efectua mariajul experienței noi cu anumite elemente ale experienței anterioare. Ce înseamnă cuvântul *adevăr*? El desemnează pentru o idee pur și simplu faptul de a îndeplini această specie de funcție matrimonială. Și, prin urmare, a ști pentru ce anumite lucruri *sunt* adevărate, înseamnă a cunoaște rațiunile care ne fac să le *calificăm* ca adevărate."

Termenul „practic" și împerecherea termenilor „consecințe practice" pot duce, și au și dus, la confuzii grave. Când se spune despre o idee sau despre o credință că sunt adevărate, fiindcă sunt operante și duc la consecințe practice, nu trebuie să luăm termenul practic în sensul de opus aceluia de „teoretic sau de adevăr cognitiv". A duce la consecințe practice, nu înseamnă a nu avea nici o legătură cu vreo realitate independentă sau cu vreun alt adevăr, că n-ar exista nimic în afară de acțiunile necesare de îndeplinit pentru validarea ideii ori credinței în chestiune sau în afară de satisfacțiile pe care ideea ori credința ni le pot procura. Termenul practic vrea să însemne, în afară de sensul lui îngust, capacitatea pe care o are o idee de a ne scoate dintr-o încurcătură, de a ne scăpa de perplexitate. Încurcăturile și perplexitatea însă, în care ne găsim adeseori, nu sunt numai de natură practică în sens restrâns, ci foarte bine pot fi de natură teoretică. Termenul practic este luat deci așa de larg, încât cuprinde în sine și pe acela de teoretic. Dar pragmatismul mai dă și o altă semnificație termenului. El îl face anume să însemne „ceea ce este concret determinat, individual, particularul și eficacele, în opoziție cu abstractul, cu generalul și cu inertul". James cel puțin susține categoric că el n-a gândit decât în acest sens termenul de practic.

Astfel, în concepția pragmatistă noțiunea de adevăr nu este o noțiune străină și independentă de noțiunea de bine. În această concepție, noțiunile de adevăr și de bine nu sunt nici numai două noțiuni coordonate, ci noțiunea de adevăr este cuprinsă întru totul în aceea de bine: ea semnifică o specie de bine. „*Cuvântul* adevăr *denumește tot ceea ce se constată ca bun sub forma unei credințe și ca bun, pe deasupra, pentru rațiuni definite, susceptibile de a fi specificate.*" Dacă ideile adevărate n-ar fi avantajoase și nu s-ar prezenta sub aspectul binelui, dacă ele n-ar fi fost de nici o utilitate, ci utile și avantajoase ar fi fost ideile false, atunci ele n-ar fi putut fi concepute ca ceva divin și prețios, iar cercetarea lor ca obligatorie. În realitate, ideea de adevăr s-a dezvoltat tocmai fiindcă adevărurile s-au dovedit utile omului în lupta lui pentru existență. Trebuie deci scoasă în relief legătura pe care orice idee adevărată o are cu ideea de bine, legătură pe care raționalismul o trece cu totul sub tăcere: orice adevăr este un bine și tocmai fiindcă este un bine el este căutat și posesiunea lui urmărită cu pasiune.

Pentru pragmatism nu există *Adevăr* cu A mare, unul, imuabil și etern, ci există *adevăruri*, adică „anumite idei directoare, anumite procese ce se realizează în mijlocul lucrurilor însele și neavând drept caracter comun decât de a fi, toate, idei care *plătesc*", care orientează în mijlocul experienței, care îndeplinesc un rol util și oferă satisfacții. Adevărurile sunt idei în strânsă legătură cu viața individului, idei care nu plutesc într-o lume abstractă și absolută și care ar fi fost adevărate dintotdeauna și pentru vecie, ci care fac parte integrantă din experiență, devin adevărate și tot astfel pot să-și piardă cu timpul acest atribut. „Pe scurt, cuvântul «adevăr» nu este pentru noi decât un nume colectiv

rezumând procese de verificare, absolut după cum «sănătate, bogăție, forță» sunt nume desemnând alte procese referitoare la viață, alte procese care și ele plătesc. Adevărul este un lucru care se *face*, la fel ca și sănătatea, bogăția și forța, în cursul experienței noastre." Adevărul nu este *înaintea* lucrurilor reale și a vreunei conștiințe cunoscătoare, așa cum susține raționalismul, el nu este independent de realitatea fizică și psihică, ci este, o dată cu această realitate, în interiorul experienței. Și dacă totuși se poate vorbi în cadrele pragmatismului de o *anterioritate* a adevărului față de realitate, nu trebuie să se înțeleagă prin această anterioritate nimic altceva decât pur și simplu *verificabilitatea* unei idei. „A spune că această calitate ce se numește adevăr domnește și se impune înaintea oricărei realități, înseamnă deci a spune, din punct de vedere pragmatic, că în acest univers există numeroase idei care dau rezultate mai bune prin verificarea lor indirectă, numai posibilă, decât prin verificarea lor directă și pozitivă. Adevărul *anterior realului* nu mai este atunci decât *verificabilitatea*." Desigur, se poate concepe și în cadrele pragmatismului un „adevăr absolut", un punct ideal ce s-ar afla în zarea îndepărtată, către care poate fi imaginat că merg convergent toate adevărurile noastre temporare și unde s-ar putea întâlni într-o bună zi. Se poate concepe pentru omul perfect luminat și pentru experiența absolut completă. Dar până când vor fi întrunite aceste două condiții, „adevărul absolut" nu este decât un ideal pierdut în noaptea viitorului. Noi nu trăim cu el, ci cu ajutorul ideilor care *devin* adevărate, sunt o bucată de vreme eficace și utile, pentru a fi apoi la un moment dat depășite și înlocuite cu altele. Noi trăim cu ajutorul ideilor ce se fac adevărate prin utilitatea lor, trăim cu adevărurile temporare, relative. Concepând astfel adevărul, pragmatismul este convins că ține seama și este conform cu „*caracterul dramatic* al naturii, așa cum ne-au adus să-l concepem contactul nostru cu această natură și habitudinile noastre de gândire", spre deosebire de sistemele raționaliste de filosofie, „nobile, cu muchii nete, fixe, eterne, raționale", dar în aceeași măsură construite, artificiale, iluzorii. „Pentru pragmatism..., orice adevăr dezincarnat este static, neputincios și relativ fantomatic, adevărul complet fiind acela care desfășoară energie și care începe bătălii" și le câștigă. Adevărul pragmatist este un adevăr *existențial* în vreme ce adevărul intelectualist este un adevăr *esențial*. Cel dintâi „este inerent conflictului real de opinii", cel de al doilea, „adevărul, fără persoana care să-l gândească, este asemenea mantalei care vine bine fără ca nimeni s-o fi încercat vreodată, muzicii pe care nici o ureche n-a ascultat-o". Adevărul pragmatist nu este, cum s-ar părea, mai puțin decât adevărul intelectualist, ci mai mult. Adevărul pragmatist cuprinde adevărul intelectualist întreg și o sută de alte lucruri pe deasupra. Adevărul intelectualist nu este deci decât adevărul pragmatist *in posse*. Că în nenumărate împrejurări oamenii substituie adevărul *in posse* sau verificabilitatea verificării sau adevărului în act, e aici un fapt căruia nimeni nu-i acordă mai multă importanță decât pragmatistul. Dar el nu consideră pentru aceasta adevărul *in posse* — adevărul care n-a fost destul de viu pentru a fi fost vreodată afirmat, pus în chestiune sau contrazis — ca lucrul metafizicește anterior, în raport cu care adevărurile în act ar fi lucruri d pendente și subsidiare. Astfel, după pragmatism, adevărul „este contrarul a ceea ce este instabil, a ceea ce este practic amăgitor, a ceea ce este inutil, a ceea ce este înșelător și inconstant, a ceea ce este inverificabil și fără fundament, a tot ceea ce este inconsecvent și contradictoriu, a ceea ce este artificial și excentric, a tot ceea ce este fără realitate, în sensul că nu are nici o valoare practică". Pragmatismul înțelege

să țină contactul neîntrerupt cu experiența și realitatea, cu ceea ce este intuitiv și concret. În aceasta vede James originalitatea pragmatismului. „Toată originalitatea pragmatismului, tot ceea ce are el esențial, este întrebuințarea pe care o dă modului concret de a privi lucrurile. El începe cu concretul, se întoarce la el și sfârșește la el.“

Dar James, a cărui concepție epistemologică am expus-o mai sus, deși vede, ca toți pragmatiștii, criteriul veracității în utilitatea și consecințele practice ale ideii, relativizând valabilitatea adevărurilor, nu merge totuși până acolo încât să reducă tot epistemologicul la niște simple chestiuni de fapt. El admite idei cu o valabilitate mai presus de timp și independente de loc și oameni, idei absolute și incondiționale, pe care le numește definiții sau principii. Astfel: „1 + 1 = 2“ sau „2 + 1= 3“ sunt principii incondiționale, absolute; de asemenea ideile: „Albul diferă de cenușiu mai puțin decât diferă de negru“ sau: „Dacă intră cauza în joc, efectul începe să se producă“. În aceste judecăți este vorba de obiecte mentale: „relațiile obiectelor de acest gen se percep imediat ca evidente și nu reclamă nici o verificare prin simțuri“. Atare judecăți, odată adevărate, sunt adevărate totdeauna; ele exprimă adevăruri „eterne“, adevăruri care nu-și mai pot pierde veracitatea nicicând, ci sunt adevărate întru veșnicie. „La orice lucru concret, întâlnit nu importă unde, și care este o «unitate», sau care este «alb» sau care este «cenușiu» sau care este un «efect», principiul se va aplica etern.“ De aceea James și numește aceste judecăți principii sau definiții. Este însă de prisos să adăugăm că, făcând acest lucru, James cade în contradicție cu concepția pragmatistă despre adevăr, pe care el o reprezintă și o apără cu atâta vigoare.

Cum „scrierile lui William James nu cuprind nici un text care să poată fi considerat ca expresia autentică, concentrată și aproape completă a pragmatismului“[1], nu putem încheia această expunere a pragmatismului fără să mai luăm cunoștință măcar de încă o concepție pragmatistă, aceea a lui F. C. S. Schiller, un alt reprezentant de seamă, împreună cu John Dewey, al mișcării pragmatiste. James îi pomenește deseori în lucrările sale, și anume îi pomenește pentru a se arăta totdeauna solidar cu ei. Și totuși, cum este foarte de așteptat la gânditorii de marcă ce se mișcă pe același plan și în aceeași direcție, există între James și Schiller, la expunerea teoriei căruia trecem acum, deosebiri destul de pronunțate. Schiller scoate mai pregnant în relief structura omenească a cunoștinței și relativitatea ei. El face din om pivotul și izvorul oricărei cunoștințe, înțelegând să îmbine ideea umanistă cu cea pragmatistă și să tragă din această îmbinare ultimele consecințe posibile. El face din Protagoras, cu propoziția lui: *Omul este măsura tuturor lucrurilor*, precursorul genial al umanismului, în Platon el vede pe întemeietorul intelectualismului european, incapabil să înțeleagă „funcția noțiunii“ și „natura adevărului“, viciind prin concepția lui întreaga filosofie, iar „în întoarcerea la concepția pur omenească a conștiinței, apărată de Protagoras, garanția cea mai sigură a progresului filosofic“. Concepând „Ideea“ ca existând „independentă“ într-o lume supraempirică, într-un empireu „supraceresc“, Platon o situează dincolo de orice țintă realizabilă a oricărui efort și a oricărei aspirații omenești, făcând imposibil și ininteligibil orice raport și orice conexiune, intrinseci, între om și lumea ideilor. După teoria aceasta idealistă, „e imposibil să se explice nici cum omul poate să se ridice la contemplarea adevărului etern, nici pentru ce Ideea descinde și se denaturează în

[1] Gerges Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, Paris, 1921, p. 4.

gândirile umane. Dar ceea ce este ininteligibil mai presus de orice, e natura raporturilor dintre Idealul-Arhetip și «copiile» lui umane". Dificultățile pe care le cuprinde concepția lui Platon sunt invincibile. Să admitem în adevăr că ideile umane sunt copii ale ideilor eterne, absolute, imuabile și că, ca orice copii, sunt imperfecte. Cum ne-am putea explica în această ipoteză diferitele categorii și diferitele grade de imperfecțiune pe care le prezintă ideile noastre omenești? Cum ne-am putea explica apoi pentru ce ideile-copii apar într-o epocă dată și într-un anumit moment? Iar dacă Ideile ideale sunt astfel concepute încât nu pot fi realizate niciodată aici pe pământ, ele nu pot fi de nici o utilitate pentru „a opera distincția între ideea și idealul unui om oarecare și ideea și idealul unui alt om; întreaga noțiune de Idee Eternă este astfel lipsită de aplicație".

Concepția lui Platon cuprinde două grave erori. Prima, că face abstracție de latura omenească a cunoștinței. A doua, că nu cuprinde într-însa nimic care să asigure creșterea adevărului și a cunoștinței. Este adevărat că în raționamentele noastre noi facem de obicei abstracție de particularitățile personale, de însușirile strict individuale, ale acelora care raționează; dar de aici nu urmează deloc că avem vreun drept să facem abstracție de toți oamenii, să susținem că *omul* nu are nici o legătură cu adevărul și nu îndeplinește nici un rol la constituirea acestuia. Dacă vorbim de „independența" adevărului față de cutare și cutare om, nu trebuie să înțelegem prin aceasta o independență absolută, o existență a adevărului fără absolut, nici o raportare la om și la scopurile lui. Aceasta pe de o parte. Iar pe de altă parte nu trebuie să uităm că „una din caracteristicile principale ale adevărului uman este progresivitatea lui". Adevărul uman nu este așa cum concepe Platon adevărul ideal, adică „inerant, fix și imuabil în perfecțiunea lui", ci el se naște, crește, se dezvoltă, traversând faze cunoscute pe urmă ca „erori". Dar dezvoltarea adevărului și a cunoștinței nu sunt conceptibile decât dacă se ține seama de raportul acestora față de om și dacă noțiunile sunt considerate așa cum sunt ele, adică nu rigide, inflexibile, imuabile, ci devenibile, transformabile, „perceptibile și adaptabile la noi condiții". Dacă noțiunile sunt imuabile, creșterea cunoștinței devine imposibilă. Iar dacă este exact că cunoștința crește și se dezvoltă, atunci noțiunile nu pot fi imuabile. Este însă un fapt, peste care nu se poate trece și de care trebuie prin urmare să ținem seama, că cunoștința noastră crește, că ceea ce era socotit drept adevăr ieri e considerat ca eroare astăzi, că pentru a ajunge la adevărurile de astăzi spiritul omenesc a întrebuințat serii întregi de cunoștințe, care de pe treapta de acum privite se înfățișează ca erori. De aceea se impune ca noțiunea să fie concepută în rolul pe care-l îndeplinește cu adevărat, adică drept un instrument de cunoștință omenească, servind anumite scopuri omenești. Adică să concepem noțiunea ca fiind în strânsă legătură cu viața omenească, fiindcă numai așa o vom concepe just. Cu alte cuvinte, „noi trebuie să abandonăm tentativa de a dezumaniza cunoștința, de a-i atribui o «independență» în raport cu scopurile omenești, un «caracter absolut», care o separă de viață, o «eternitate» care o pune în afară de timp. Iar dacă, ținând prea mult la termenii de «independență», «caracter absolut», «eternitate», vrem totuși să-i păstrăm, o putem face, dându-le însă un alt înțeles, un înțeles pragmatist. În urma acestei revizuiri, «independență» trebuie luat nu în sensul unei negări de raporturi cu viața umană, ci în acela al unei descrieri a aprecierii selective care distinge, în experiența umană, datele mai prețioase de acelea care prezintă o valoare inferioară. «Caracter absolut» trebuie să denumească idealul adaptării complete la orice scop

omenesc, în timp ce «eternitate» a adevărului trebuie să denumească posibilitatea de a-l aplica în nu importă care moment“. Pentru a dobândi o cunoștință adecvată despre cunoștință și despre adevăr, se impune să ne întoarcem în timp nu la Platon, ci la Protagoras, să punem problema așa cum a pus-o acesta din urmă și s-o rezolvăm în sensul în care a căutat el s-o rezolve. Se impune adică „să luăm drept punct de plecare judecățile individuale ale oamenilor individuali și să studiem dezvoltarea lor, chipul cum ele se nasc din acțiunea forțelor psihice complexe, se asociază în sisteme, suferă verificarea, se reclamă de o valoare «obiectivă» și justifică această pretenție, dau naștere idealului final de independență și de caracter absolut pe care noi suntem așa de înclinați să le interpretăm fals, în sensul unei suprimări a proceselor din care s-au născut“. Acuzația de subiectivism, îndreptată împotriva unei teorii care concepe astfel cunoașterea și adevărul, nu este îndreptățită. Căci nu urmează deloc că, dacă se începe cu individul, trebuie să se ajungă în mod necesar tot la el. Nu numai din punctul de vedere al cunoașterii, ci și din altele, este o distanță considerabilă între începutul unei cariere și sfârșitul ei. Individul își dă încetul cu încetul seama că din toate judecățile pe care le face numai o parte mică se dovedește a fi fundată. De asemenea, el își dă seama că fiecare individ are interese vitale ca aserțiunile lui să nu fie numai simple pretenții, ci să fie justificate. „Adevărul este unul dintre rarele obiecte de dorință omenească asupra cărora nimeni nu dorește să posede drepturi exclusive, căci dacă n-ar fi recunoscut, el n-ar fi eficace și nu ar reuși să fie «adevărat». E deci ușor de văzut că ființe trăind în societate sunt obligate să acumuleze iute vaste provizii din ceea ce ele iau drept adevăruri «obiective» și că aceste adevăruri trebuie, în sfârșit, să implice și să faciliteze adaptări salutare la acțiune.“ Astfel, vechea maximă grecească: *Cunoaște-te pe tine însuți* și propoziția lui Protagoras: *Omul este măsura tuturor lucrurilor*, departe de a sta în antagonism între ele cu datele vieții, stau din contră în cele mai strânse legături și „oferă în orice caz omului un îndreptar mai bun și o inspirație mai sănătoasă decât o procură fantoma unui Ideal inaccesibil, existând etern, imuabil și absolut pentru sine însuși“. Noțiunea de om poate fi luată, cum foarte probabil a luat-o și Protagoras, și în înțelesul de om exprimând specia umană și în înțelesul de om exprimând pe cutare ori cutare individ, pe scurt în înțelesul de *om* și *oameni*. „Umanismul său, spune Schiller, era destul de larg pentru a îmbrățișa în același timp *omul* și *oamenii*, și el a putut înțelege pe primul din acești termeni pentru că înțelesese pe cel de-al doilea.“ La fel de cuprinzător înțelege și Schiller umanismul: termenul *om* nu exclude după dânsul termenul *oameni*, și nici termenul *oameni* nu exclude termenul *om*. Acești doi termeni pot sta și stau foarte bine împreună, întregindu-se unul pe altul și ducând la rezultate interesante. Problema importantă ce se pune nu este în ce sens trebuie să luăm subiectul aforismului, ci din contra, dacă-l luăm în ambele sensuri, „cum se face tranziția de la adevărul subiectiv pentru individ la adevărul obiectiv pentru toată lumea“. Chestiunea dacă putem trece de la unul la altul nu se pune, căci „este evident că noi trebuie să putem trece de la unul la altul“.

Gândirea reală și efectivă este condiționată de la un capăt la altul de procese psihologice. În număr de patru sunt acele procese psihologice fundamentale care fac posibilă gândirea: *interesul, intenția, emoția* și *satisfacția*. A spune că orice gândire este călăuzită de un interes psihologic, e tot una cu a exprima un truism. Iar a căuta să refuzăm psihologiei dreptul de a se ocupa cu acest interes cognitiv, pe motiv că el ar fi un interes

„specific logic *sui generis*“, e o rațiune care nu poate sta în picioare. Căci chiar dacă logica ar fi să se ocupe cu „natura specifică a acestui interes“, ca interes el cade totuși în domeniul psihologiei, care „descrie natura *genetică* a intereselor“. Iar un logician umanist nu poate în nici un caz admite că interesul cognitiv ocupă un loc cu totul aparte, „ca și cum n-ar avea nici un interes cu viața și ca și cum ar fi disociat de personalitate“. Un atare logician nu poate decât să „repudieze opinia după care o gândire care depinde de interes ar putea fi independentă de psihologie“. Gândirea este apoi „esențial intențională“, și cu cât ea este mai conștient intențională, cu atât este mai eficace. Logica nu poate sesiza „natura veritabilă a gândirii“, dacă nu consideră în mod concret sensul judecății, dacă nu ține seamă de faptul „că sensul depinde de întrebuințare și întrebuințarea de intenția aceluia care vrea să facă această întrebuințare“. „Intenția este încă un fapt psihic și ca atare trebuie să fie cercetată de psihologie. Orice ignorare a ei ca fapt psihic se răzbună în cele din urmă. Dacă atribuim regulilor logice un soi de valoare intrinsecă, un soi de existență dezincarnată, independentă de aplicarea lor la cazurile gândirii efective, le reducem la fantome pe cât de futile pe atât de ininteligibile.“ Interesul și intenția sunt lucruri esențiale pentru actul judecății și procesul cunoașterii. „O ființă neposedând nici un interes ar fi incapabilă să *dea atenție* la ceea ce se petrece în jurul ei, să aleagă cutare lucru în locul altuia, să aprecieze cutare obiect mai curând decât cutare altul și un obiect dat n-ar putea să-i zguduie apatia mai curând decât un alt obiect oarecare.“ Spiritul omenesc este guvernat de interese variate, ce se „raportează toate, direct sau indirect, la funcțiile și scopurile vieții“. Organizarea spiritului omenesc este biologică și teleologică, adică selectivă. Numai în anumite cazuri anormale și morbide, ca de pildă în idioție, nebunie sau vis, el e privat de organizarea selectivă. În starea ei normală viața mintală este „esențial intențională“, adică „nu este inteligibilă în afară de raporturile sale cu scopuri actuale sau posibile, cu toate că ea nu vizează nici un scop definit și clar privit“. „Emoția întovărășește gândirea efectivă după cum umbra întovărășește lumina.“ Tonalități afective întâlnim și la actele de gândire care, la prima vedere, ar părea să nu aibă nici o legătură cu afectele, cum este calculul matematic. „Noi putem observa adesea că ura sau iubirea comunică oamenilor o adâncime de vederi pe care ochii indiferenței reci nu sunt niciodată capabili s-o atingă.“ Este exact că uneori, și la anumite persoane, emoția, prin unele forme ale ei, poate prejudicia actului cunoașterii. Aceste cazuri trebuie de aceea cunoscute îndeaproape și dovedite fiecare în parte. Căci chiar și în cazurile când emoția prejudiciază rezultatelor cunoașterii, cel mai bun mijloc „de a contracara înclinația emoțională constă în a-i admite evidența“. „Credința“ nu mai trebuie considerată ca un adversar și un substitut al rațiunii, căci ea este în realitate un factor constitutiv al acesteia. „Rațiunea n-are deci dreptul să conteste sistematic validitatea credinței, pentru că fără credință rațiunea ea însăși n-ar fi posibilă.“ Orice cunoștință are un caracter pasional și emotiv, volitiv și selectiv; orice cunoștință cuprinde în constituția ei elemente esențiale non-raționale. Adevărurile matematice însele nu sunt decât în aparență lipsite de caractere emotive. În realitate ele prezintă aceeași structură ca toate celelalte adevăruri. Ele nu mai trebuie deci considerate ca o grupă tipică de judecăți pur raționale și ca un ideal către care să tindă celelalte adevăruri. Adevărurile matematice sunt și ele adevăruri omenești, purtând în ele pecetea naturii omenești. În sfârșit, orice proces cognitiv care realizează intenția, care ajunge la rezultatul dorit, procură un sentiment de satisfacție.

Un astfel de sentiment avem și înainte ca gândirea să-și realizeze scopul, atunci când procesele ei decurg fără piedică, netulburate, și se apropie liniștit de scopul lor. Dacă facem abstracție de sentimentele de satisfacție, noțiunile de „necesitate logică", de „adâncime logică", de „tărie logică" își pierd orice sens. Nu există și nu poate exista gândire fără interes, fără intenție, fără emoție și fără satisfacție. Suprimând aceste condiții, suprimăm gândirea însăși, iar împreună cu ea „probabil" și logica, fiindcă sunt condiții constitutive atât pentru una, cât și pentru alta. „Intenția, interesul, dorința, emoția, satisfacția, sunt mai esențiale gândirii decât vaporii, unei mașini cu abur."

Noțiunile logice fundamentale, ca „necesitate", „certitudine", „evidență", „adevăr", au la bază fapte psihice și exprimă procese psihice. Nici una din aceste noțiuni nu poate fi gândită, fără să fie însoțită de sentimente psihice specifice. „Ceea ce se numește sensul lor «strict logic» este cuprins în sensul lor psihologic, și de câte ori această conexiune este ruptă, orice sens dispare." Adevărul nu poate subzista fără *sentimentul* certitudinii. Dacă vom încerca să suprimăm la o judecată adevărată sentimentul certitudinii veracității ei, vom observa numaidecât că acea judecată își pierde orice sens, că avem în ea cuvinte lipsite de orice înțeles. Certitudinea „logică" nu există în afară și independent de orice fundament psihologic, ci ea se „naște din extinderea intenției virtuale dincolo de intenția actuală inerentă gândirii". Se întâmplă ca uneori o pretenție la adevăr să ni se prezinte ca justificată și ca noi să fim psihologicește satisfăcuți; dar alteori se întâmplă ca unele intenții să nu se confirme așa de ușor, ci să aibă nevoie de o confirmare mai temeinică și, de asemenea, ca alte spirite să fie mai greu de satisfăcut decât suntem noi înșine. De aici nevoia psihologică a unui ideal logic care să fie atât de complet, încât să fie capabil să smulgă nu numai asentimentul nostru, ci și pe acela al tuturor celorlalte inteligențe. Dar chiar în cazul când idealul unei astfel de dovezi logice complete ar fi întru totul atins, psihologicul n-ar dispărea deloc, ci ar continua să existe, și anume în certitudinea pe care ne-ar procura-o judecățile, precum și în „aptitudinea noastră de a proiecta idealul" acesta logic.

Umanismul se întoarce, precum vedem, la gândirea relativă, afectivă, la gândirea așa cum are ea loc în experiență. El se întoarce la omul întreg și real, la omul total în carne și oase, urmărind să reformeze logica în sensul de a o face să se ocupe nu cu o gândire abstractă, și tocmai din această cauză fictivă, ci cu gândirea reală omenească. Într-un cuvânt, el vrea să *reumanizeze* logica și teoria cunoștinței, emancipându-le și eliberându-le de prejudecățile intelectualiste. Prejudecăți intelectualiste care au dus la *eterizarea* și *depersonalizarea* adevărului, iar acestea la „*dezumanizarea* completă a cunoștinței". La eterizarea adevărului, prin aceea că intelectualismul face abstracție de întrebuințarea efectivă a asertiunilor și de verificarea lor, iar aceasta din pricină că admite că adevărul este independent de aplicarea lui. Făcând abstracție de aplicarea unei aserțiuni și văzând în „adevărul" ei „o chestiune de acord interior și de coerență intrinsecă", intelectualismul ajunge la o concepție pur formală a adevărului, făcând astfel să dispară orice deosebire între pretenția la adevăr și adevărul însuși și totodată făcând incomprehensibilă distincția dintre adevăr și eroare. Adevărul și eroarea nu sunt atribute inerente formei judecății, ci ele se bazează pe succesul sau eșecul aplicării acesteia. Eroarea provine din eșecul gândirii, iar adevărul din succesul ei în urmărirea obiectului propus. Concepția umanistă despre adevăr se sprijină pe contrastul pe care acesta îl prezintă față de eroare. A face deci abstracție de

eroare, înseamnă tot una cu a face abstracție de adevăr. „O logică care face abstracție de eroare renunță în același timp să ne dea o expunere inteligibilă a adevărului. Ea încetează cu totul de a fi o teorie a cunoștinței reale, și «adevărul» formal, aparența semnificării pe care o păstrează verbal, nu mai prezintă nici un raport cu cunoștința umană." Dar prejudecățile intelectualiste au dus și la depersonalizarea adevărului, prin aceea că logica intelectualistă refuză să țină seamă de intenția subiectului care face judecata. Intenția nu este însă, în judecată, un lucru secundar și care ar putea fi suprimat, fără să se aducă vreun prejudiciu oarecare judecății, ci *intenția este pentru logică de o importanță vitală*, căci ea inspiră judecata și o menține, stabilind legătura între subiectul judecății și predicatele ei. Intenția este apoi „un fapt concret de natură intens personală și care se ramifică indefinit în psihologia umană". A face deci abstracție de intenție, înseamnă „a dezintegra judecata", „a-i distruge coerența intrinsecă, precum și trimiterea ei la adevărul real și a ajunge *la suprimarea totală a sensului*". Dar eterizarea și depersonalizarea adevărului are ca rezultat dezumanizarea lui, ruperea adică a oricărei legături dintre om și adevăr, distrugerea rolului pe care-l are omul în crearea adevărului. Personalitatea omenească nu poate fi înlăturată, dacă vrem să înțelegem just și adecvat adevărul; ea nu poate fi dezrădăcinată, fără a nu denatura din temelii natura adevărului.

Pentru a pătrunde structura adevărului, trebuie să observăm nu adevărul *gata făcut*, cum face intelectualismul absolutist, ci *adevărul pe cale de formație*, adevărul în geneza și devenirea lui. A spune că orice aserțiune, pozitivă sau negativă, cuprinde în sine ca ceva esențial pretenția la adevăr, e un „lucru formal și trivial". Important pentru noi nu este adevărul acestor pretenții formale, ci neliniștitor și vital de important este să știm cum verificăm noi pretențiile de adevăr ale aserțiunilor și ce le face cu adevărat adevărate. Căci nu trebuie să uităm că multe din anticipațiile noastre se dovedesc nejustificate, că multe din pretențiile noastre se dovedesc mai curând sau mai târziu de nesusținut. În aceste condiții devine cum nu se poate mai legitimă întrebarea: *cum poate fi distins un adevăr acceptat de o simplă pretenție și cum o pretenție la adevăr poate fi justificată*? O întrebare ce privește gândirea efectivă și al cărei răspuns va arunca lumini puternice asupra adevărului concret. Logica formală a intelectualismului, „care face abstracție de aplicarea concretă a funcțiilor noastre logice la cazurile actuale ale cunoștinței", nu ne poate fi aici absolut de nici un folos. Singură logica pragmatistă ne pune în posibilitate de a face această distincție. În întrebuințare, în verificare, în explicare, logica pragmatistă posedă criteriul sigur de a distinge o aserțiune cu pretenție justificată la adevăr de una cu pretenție nejustificată. „Un adevăr care nu vrea (sau nu poate) să se supună verificării, nu este în nici un chip un adevăr." Înainte de această verificare se poate cel mult spune că avem a face cu un adevăr virtual, „al cărui sens este nul sau ininteligibil sau cel mult ipotetic și depinzând de o condiție neîmplinită". Înainte de verificare suntem cu totul în afară de domeniul adevărurilor reale și concrete, suntem în domeniul „adevărurilor abstracte", al „adevărurilor" fără întrebuințare, al unor „adevăruri" care nu sunt la drept vorbind adevăruri. Orice adevăr, pentru a deveni real, trebuie să fie dovedit și „pentru a fi dovedit trebuie să fie *aplicat*. Numai când această condiție este îndeplinită, când adică adevărul a fost supus *întrebuințării*, se poate spune ceea ce el semnifică real și ce condiții trebuie să satisfacă pentru a fi adevărat în mod real". Utilitatea sau inutilitatea, pe care le stabilim prin

aceea că aplicăm aserțiunea la una din problemele cunoștinței actuale, ne pun în situația de a distinge aserțiunea adevărată de cea falsă, adevărul adevărat de cel eronat. Probei aplicării se supun toate adevărurile fără deosebire. Chiar adevărurile aritmetice își derivă veracitatea lor din aplicare, din aplicarea lor la experiență. „Propoziția abstractă, ca de pildă «doi și cu doi fac patru», este totdeauna incompletă. Noi avem nevoie să știm la ce «doi» și la ce «patru» se aplică. Ea nu este adevărată despre lei și miei, nici despre picături de apă, nici despre plăceri și suferințe. Câmpul aplicării adevărurilor abstracte este deci cu totul limitat." Ele au însă nevoie totdeauna de aplicare, pentru a-și dovedi veracitatea lor concretă.

Adevărul real și concret, adevărul pe care-l „descoperă" omul datorită însușirilor lui omenești, adevăr care, din această cauză, poate și trebuie numit adevăr omenesc, nu prezintă nici una din însușirile pe care intelectualiștii le atribuie adevărului. Adevărul omenesc „este fugace, nu rigid, temporal și temporar, nu etern și permanent; arbitrar, nu necesar; ales, nu inevitabil; el este produsul pasiunilor și a ieșit (după exemplul Afroditei) din marea clocotindă a dorințelor, în loc de a fi «străin pasiunilor» sau «pur» intelectual; el este incomplet și nu perfect; failibil și nu inerant: el este cu totul absorbit de tendința de a realiza ceea ce *nu este încă* sfârșit; el este intențional și tinde către scopuri, în loc de a se complace într-o lume de scopuri împlinite". Adevărul pe care-l posedăm noi oamenii poartă în sine caracterele condițiilor omenești ce-l determină. „Adevărul omenesc este discursiv, pentru că el nu poate îmbrățișa realitatea întreagă; el este failibil, pentru că nu cunoaște niciodată Totul și are constant nevoie să fie corijat de o cunoaștere mai întinsă. Într-un cuvânt, el este esențialmente parțial. Adevărul absolut, din contră, merge și depinde de o cunoaștere a Totului. Absolutitatea lui se bazează pe universalitatea lui." Adevărul absolut nu stă principial în posibilitățile omenești de realizare; el este din punct de vedere omenesc cu totul fantomatic. Adevărul omenesc, adică acela de care suntem capabili noi oamenii, „*prin faptul însuși că este parțial* și se bazează pe date parțiale, că se naște din parțialitățile atenției selective și că tinde către scopuri parțiale pe care le realizează confruntând diferitele părți ale Universului..., nu poate niciodată aspira la absolutitatea care aparține numai Totului". Pragmatimul merge însă mai departe, tăgăduind adevărului absolut nu numai existența, dar și orice valoare psihologică, orice utilitate teoretică sau practică. „Chiar dacă ar exista [adevărul absolut], el n-ar servi la nimic, spune Schiller, pentru că noi nu l-am putea ajunge. Chiar dacă l-am putea ajunge, noi n-am putea ști dacă suntem ajunși la el. Chiar dacă ar putea îndepărta îndoiala, acest lucru n-ar fi pentru ochii noștri orbi." Adevărul absolut nu ocupă vreun loc, după Schiller (spre deosebire de James, cum am văzut), în concepția pragmatistă nici măcar ca ideal pierdut în infinit, către care să tindă și cu care să se încânte sforțările noastre de cunoaștere: el este expulzat cu totul și fără nici un menajament. Socotit în genere ca inexistent, el este socotit ca irelevant și inoperant, chiar când e privit ca idee. El nu îndeplinește, după pragmatism, nici un rol, de nici un fel. El nu este numai inutil, ci și prejudicios, prin faptul că împiedică în mersul său adevărul real și efectiv, abătând cunoașterea omenească de la scopurile ei parțiale și finite, dar realizabile și producătoare de satisfacții.

O privire istorică aruncată asupra cunoștinței omenești ne încredințează îndată de „instabilitatea opiniilor, de mobilitatea credințelor, de vicisitudinile științei, într-un cuvânt

de inpermanența a ceea ce este, sau e presupus că este, «adevărul»". Cunoștința omenească în continua ei devenire nu justifică cu nimic „suficiența vanitoasă a constructorilor de sisteme platonizante", căci „fluxul universal al realității atrage după sine lumea ideilor într-un chip mai rapid și mai vizibil decât lumea lucrurilor". Cunoștința omenească, privită istoric, se prezintă ca o cascadă ce rostogolește necontenit idei, socotite un timp adevărate. „Care sunt ideile, întreabă Schiller, a căror durată să poată fi comparată cu aceea a Alpilor sau cu aceea a Piramidelor? Orice adevăr omenesc, așa cum este el actual sau cum a fost în decursul istoriei, apare ca failibil și tranzitoriu." Un adevăr nu este adevăr odată și pentru totdeauna, ci orice adevăr este devenirea unei idei, transformarea ei într-o idee adevărată, pentru ca mai curând sau mai târziu să-și piardă acest atribut și să-l dobândească pe cel al falsității. Stă în natura însăși a adevărului „de a fi supus erorii", de a se transforma în eroare, după cum stă în natura noastră de a nu băga de seamă acest lucru. Nici un adevăr omenesc „nu-și poate justifica pretenția la absolutitate: adevărurile veacurilor trecute sunt recunoscute în zilele noastre ca fiind erori; cele de astăzi sunt la rândul lor pe cale de a trece drept erori". Adevărurile socotite de noi astăzi ca atare nu prezintă garanții de veridicitate mai profundă și de mai lungă durată decât ideile care erau considerate ca adevărate de către strămoșii noștri și care pentru noi sunt erori în toată puterea cuvântului. „Nimic nu ne autorizează să credem că acest proces universal s-ar opri în acest punct precis și că urmașii noștri ar găsi noțiuni care să le permită de a păstra adevărurile noastre actuale și că ar refuza să scape de ele, când acestea își vor fi trăit traiul."

Dar dacă adevărurile în genere nu au o existență independentă de om, dacă ele nu sunt „descoperite", ci „create", dacă ele sunt în funcție de gândirea reală care le verifică real, se pune în acest caz în mod legitim întrebarea: ce se face cu ideea adevărată care, odată gândită, este apoi uitată? Cum trebuie considerată o astfel de idee, când nimeni nu o mai gândește? Mai trebuie ea considerată ca existentă sau nu? Sau punem întrebarea concretă pe care A. E. Taylor o adresează umanismului: „Teoria mișcării pământului a devenit adevărată când a fost enunțată de pitagoricieni, falsă iarăși, când oamenii au uitat astronomia pitagoriciană, și adevărată pentru a doua oară, după publicarea cărții lui Copernic?" Întrebarea pusă de Taylor este, după Schiller, ambiguă. „Concepeți «adevărul», întreabă Schiller, ca o apreciere a «adevărului» *nou* de către noi sau ca o *reapreciere* a celui vechi? Căci «descoperire» implică și una și alta și amândouă sunt produse ale activității omenești." Totul stă deci în chipul cum concepem adevărul. Dacă luăm lucrurile așa cum sunt ele, și anume că atât sistemul lui Pitagora, cât și acela al lui Ptolemeu, precum și acela al lui Copernic nu sunt altceva decât încercări progresive de a ajunge la o concepție adecvată despre mișcările cerești, atunci lucrurile devin clare și evidente: fiecare din aceste încercări „a fost apreciată ca «adevărată», cât timp părea adecvată și reapreciată ca «falsă» de îndată ce se găsea ameliorată", oricât de ușoară ar fi ameliorarea survenită. Taylor concepe problema științifică a mișcării pământului prea vag, fiindcă pune teoria lui Pitagora alături de aceea a lui Copernic. „Fără îndoială, spune Schiller, și una și alta pot fi calificate ca teorii ale mișcării pământului, dar valoarea lor științifică este foarte diferită, și sistemul lui Ptolemeu ocupă un loc intermediar nu numai în ce privește epoca apariției, ci și din punct de vedere al valorii lui." Exemplul dat de Taylor este prin urmare prost ales. Dacă lucrurile stau cu existența adevărului așa cum le expune pragmatismul, de ce atunci

afirmația că existența adevărului depinde de „descoperirea" acestuia de către noi pare paradoxală? Explicația stă în faptul „că în *anumite* cazuri această descoperire are drept urmare o transvaluare a valorilor noastre anterioare, care sunt atunci reapreciate ca «false», în timp ce noul «adevăr» este *antidatat* ca fiind totdeauna adevărat". Acest lucru n-ar fi fost însă posibil, dacă n-ar fi existat „tentativa omenească de a verifica pretenția". Deosebirea adevărului de eroare se face totdeauna pe baza „aprecierii omenești a adevărului", și de aceea nu există nici un drept și nici o justificare de a susține că adevărul există în mod real independent de cunoștința omenească. „A gândi că, deoarece adevărul poate fi socotit «independent» după manipularea omenească, el este de asemenea *per se*, fără a considera procedeul căruia el își datorează existența «independentă», înseamnă a săvârși o simplă eroare de abstracție"; înseamnă a uita că dacă nu era procedeul nu era nici adevărul cu „independența" lui, a uita că adevărul „independent" este în funcție de procedeul care îl „descoperă". Iar a ne baza pe această „simplă eroare de abstracție", pentru „a conchide... că logica trebuie să facă abstracție cu totul de latura omenească a cunoștinței, echivalează cu a pretinde că, deoarece copiii cresc «independent» de părinții lor, trebuie să ți-i închipui ca fiind esențial independenți și că au fost așa dintotdeauna".

Adevărul nu este, după concepția umanistă a lui Schiller, ceva nenăscut și nedevenibil, ceva permanent și imuabil, asupra căruia sufletul omenesc n-ar exercita nici o influență, ci el este „făcut", făcut „cu ajutorul operațiilor omenești, după datele experienței omenești". Cunoștința omenească nu stă pe loc, ci crește mereu în extensie și în veridicitate, materialul vechi de cunoștințe încorporându-și și asimilându-și necontenit material nou. Adevăruri noi sunt asimilate de cele vechi, preexistente, pe care le transformă. Dar și cele noi sunt transformate la rândul lor de cele care sunt dobândite după ele, așa încât cunoștința este într-o schimbare reală. Nici o cunoștință nu rămâne în decursul timpului aceeași, orice adevăr se schimbă. „*Dacă privim înainte*, construcția adevărului apare vădit ca un proces continuu, progresiv și cumulativ. Satisfacerea unui scop cognitiv conduce într-adevăr la formularea altuia; un adevăr nou, odată stabilit, devine în mod natural punctul de plecare pentru noi cercetări", fără ca să putem prevedea unde s-ar sfârși acest proces. „*Dacă privim în urmă*", lucrurile sunt ceva mai complicate și ceva mai puțin clare. „În primul rând, noi ne aflăm în prezența încurcăturilor care se nasc din acest fapt că suntem în mod natural împinși să *reapreciem* «adevăruri» infirmate, calificându-le ca «erori», și să *antidatăm* adevărurile noi ca și când ele ar fi fost totdeauna adevărate". A întreba despre aceste „adevăruri" ce erau ele înainte de a fi fost descoperite, înseamnă după Schiller același lucru pe care îl face copilul când întreabă pe maică-sa ce s-a făcut cu ieri. „Dacă «adevărat» înseamnă (astfel cum susținem noi) «apreciat de noi», este evident că adevărul nou nu devine adevărat decât odată «descoperit»; dacă «adevărat» înseamnă «valabil *dacă* e descoperit», el era fără îndoială ipotetic «adevărat»; dacă, în sfârșit, se pune chestiunea de a ști dacă o situație trecută ar fi putut fi *înlocuită de una mai bună* în cazul în care ea ar fi implicat recunoașterea acestui adevăr, răspunsul va fi: «Probabil da; însă din păcate n-a fost înlocuită». Dar în nici unul din aceste cazuri noi nu ne aflăm în prezența unei situații care să fie inteligibilă, dacă e considerată independent de construcția omenească a adevărului."

Teoria umanistă nu este o teorie *retrospectivă* a adevărului, ci una *prospectivă*. Ea nu privește îndărăt, ci înainte. „Semnificația ei depinde nu de explicarea trecutului, ci de atitudinea ei *prezentă* cu privire la *viitor*. Din punct de vedere practic, trecutul este mort și cu totul sfârșit; el s-a cristalizat în «fapte» ce sunt acceptate, cu sau fără entuziasm; ceea ce ne interesează în mod real să știm este *chipul cum trebuie să lucrăm în vederea viitorului*." Pragmatismul se aseamănă în această privință cu viața însăși, ale cărei interese, nevoi și tendințe le exprimă: el privește în viitor.

Dar una din afirmațiile fundamentale ale umanismului este după Schiller și aceasta: „adevărurile sunt valori, valori de o importanță capitală și de o eficacitate reală, pentru că ele sunt motivele reale care fac, desfac și modifică realitatea, pentru că toată activitatea noastră practică tinde la realizarea lor". Adevărurile sunt valori, pentru că ele depind de intenții și intenția este constitutivă pentru știință. De intenție nu depind însă numai adevărurile și erorile, ci și binele și răul, ceea ce dovedește că între adevăr și eroare pe de o parte și bine și rău pe de altă parte sunt foarte strânse legături. Mai mult chiar: adevăr și eroare nu sunt decât „forme intelectuale" ale binelui și răului. Căci adevăr „e ceea ce este util la edificarea unei științe", iar „eroare este ceea ce-i inutil sau dăunător științei". Veracitatea sau falsitatea unei idei depinde, după pragmatism, de consecințele favorabile și utile sau nefavorabile, inutile ori chiar dăunătoare la care duce. Dacă răspunsul pe care-l dăm unei întrebări duce la efecte favorabile, aceasta înseamnă că „răspunsul este «adevărat» sau «bun» din punctul de vedere al intenției noastre și «util» ca mijloc în raport cu scopul pe care-l urmărim". Și ceea ce se poate afirma despre o idee se poate afirma cu același temei și despre știință: „o «știință» e «bună», dacă poate servi să pună armonie în viața noastră; altfel, ea este o pseudoștiință sau un simplu joc". Că adevărul este o formă a binelui mai rezultă și „din tendința naturală de a subordona toate scopurile sau intențiile scopului ultim sau intenției finale, «Binelui», căci «bunurile» *(les biens)* și prin urmare «adevărurile» tuturor științelor sunt, în teorie cel puțin, unificate și fundate în raport cu Binele suprem". În alt loc, unde se ocupă de separația pe care o socoate aparentă, dintre „bine și util", Schiller precizează și mai bine acest lucru. „Dar la drept vorbind și din punct de vedere ideal, nu există valori care să nu fie bunuri, nu există adevăruri care să nu fie valori și prin urmare nu există o singură valoare care să nu fie utilă în sensul larg al cuvântului." Adevărul se vădește pragmatismului a fi o valoare, o „valoare logică", adică o formă a binelui și ca atare dovedindu-și eficiența prin utilitatea lui. Schiller își însușește pe de-a-ntregul ideea lui Aristotel că „adevărul și falsul aparțin aceleiași categorii ca și binele și răul", dându-i forma următoare: „pentru o inteligență teoretică, nici practică, nici cretoare, «bun» și «rău» devin «adevăr» și «fals»".

După teoria pragmatistă a cunoștinței este o prejudecată de a crede ca între idee și fapt, între adevăr și realitate, există o antiteză ireductibilă. Este de asemenea o prejudecată metafizică „de a crede că realitatea este completă, rigidă, inameliorabilă și că schimbările reale sunt prin urmare imposibile". Între adevăr și realitate este o strânsă corelație și o continuă comunicare. Așa cum adevărul este în devenire, se schimbă și se ameliorează, tot astfel „realitatea este plastică, incompletă, pe cale de dezvoltare". Și așa cum adevărul este o „construcție", tot astfel realitatea este o „construcție" a „construcției adevărului". „Justificând pretențiile noastre la «adevăr» noi «descoperim» în adevăr realități. Și le

transformăm în mod real prin eforturile noastre cognitive, dovedind astfel că dorințele și ideile noastre sunt forțe reale cu ajutorul cărora noi ne formăm lumea noastră". Cunoștința nu este străină realității și nu are loc fără să nu influențeze și să modifice realitatea. „Cunoștința schimbă totdeauna subiectul care cunoaște"; și cum subiectul este real și face parte din realitate, *realitatea se găsește real schimbată.* Chiar ceea ce numim o simplă „descoperire" a realității implică o *schimbare reală* în noi, căci ignoranța noastră se găsește luminată. Nu numai în acest sens realitatea se află modificată de către cunoștință. Dacă „descoperirea" făcută produce și în măsura în care produce „o diferență reală în conduita noastră subsecventă", ea „va impune o modificare reală în cursul evenimentelor cosmice, modificare a cărei întindere poate fi considerabilă și importanța sa enormă".

Adevărul „nu este un simplu reflex pasiv al faptelor împlinite, ci el este o elaborare omenească, o construcție". „El este un efort activ în care toată natura se găsește angajată și în care dorințele, interesele și scopurile noastre joacă un rol preponderent." Și dacă adevărul este o elaborare subiectivă, atunci este evident că și „realitatea" este produsul unei „elaborări subiective". „Realitatea" este realitate pentru noi și cunoscută de noi. Ceea ce judecăm ca fiind „adevărat", noi considerăm ca real și acceptăm ca pe un „fapt". Din punct de vedere epistemologic, construcția adevărului și aceea a realității formează „un proces fundamental unic", ambele dezvoltându-se în același timp și *pari passu.* Concepând atât adevărul cât și realitatea ca rigide, noi ne punem singuri obstacole în calea cercetării și ne închidem orice perspectivă de progres. „Concepându-le ca rigide, ca fixe și inalterabile dintru început, ne creăm noi înșine un obstacol care ne va împiedica să le descoperim plasticitatea... Singurul principiu metodologic susceptibil de a servi intențiile noastre și dorința noastră de cunoaștere progresivă este deci acela care concepe că nu este realitate destul de rigidă, nici adevăr destul de valid, pentru a fi constituțional incapabile de a fi ameliorate, pretutindeni și totdeauna când nevoile noastre o cer. Noi putem *de facto* să nu fim în stare de a efectua această ameliorare. Dar nu este o rațiune în aceasta de a interzice orice efort și de a închide speranței pentru totdeauna poarta."

Împotriva criticilor aduse pragmatismului, că acesta duce la subiectivism și scepticism, că într-un cuvânt distruge cunoștința, Schiller reacționează viguros. Dacă pragmatismul ia ca punct de plecare în cercetările sale individul, nu urmează de aici în mod necesar că el este subiectivist, căci a pleca de la individ nu înseamnă câtuși de puțin a te opri la el. Nu trebuie să trecem cu vederea mai întâi că orice carieră omenească are un început și un sfârșit, și că între aceste două puncte există, din punctul de vedere al cunoștinței, o „distanță considerabilă" și că în mulțimea de judecăți pe care le face individul este o parte din ele, cât de mică, ce se dovedește a fi întemeiată. Nu trebuie să uităm, de asemenea, că fiecare individ nu numai că are „pretenții", dar că totodată ține ca pretențiile lui să fie justificate. „Adevărul este, spune Schiller, unul din rarele obiecte ale dorinței omenești asupra cărora nimeni nu dorește să aibă drepturi exclusive, căci dacă n-ar fi recunoscut, el n-ar fi eficace și n-ar reuși să fie adevărat." Este în interesul fiecărui individ să aibă nu numai pretenții la adevăr, ci pretenții justificate la adevăr, fiindcă numai așa el poate acționa mai eficace și mai util. Oamenii sunt ființe sociale și ca atare ei „sunt obligați să acumuleze vaste provizii de ceea ce ei iau drept adevăruri «obiective» și aceste adevăruri trebuie, pe scurt, să implice și să faciliteze adaptări salutare la acțiune". Orice

individ este direct interesat să posede un depozit de adevăruri „obiective", depozit pe care să-l mărească necontenit. Şi cum adevărul suferă ameliorări continui, ameliorările sunt mai rapide, mai adânci şi mai fecunde, când indivizii lucrează la „descoperirea" lui, determinaţi şi folosindu-se de diferenţele individuale dintre dânşii. Aşa încât problema importantă ce se pune nu este aceea „de a controla individul şi de a asigura conformismul lui cu valorile stabilite, ci aceea de a asigura şi de a favoriza variaţiile individuale şi care pun în mişcare ameliorările". Pragmatismul nu implică prin urmare subiectivismul.

Dar pragmatismul nu implică după Schiller nici scepticismul. Faptul, susţinut şi recunoscut de pragmatism, că adevărurile se succed, că sunt prinse în fluxul rapid al schimbării, nu constituie un motiv de îngrijorare, mai puţin încă unul de desperare. Situaţia ar fi gravă şi susceptibilă să fie taxată drept calamitate numai în cazul când „adevărurile", dovedindu-se „false", n-ar putea fi înlocuite cu alte adevăruri „adevărate" sau mai adevărate. Căci adevărul nu este numai menit să fie înlocuit, ci el este totodată menit să fie şi ameliorat. „Adevărul nostru nu este numai pe cale de a deveni fals"; el „suferă o verificare, în cursul aceluiaşi proces; el nu suferă corectări decât pentru a fi ameliorat". Cine îşi dă seama, în sens pragmatist, de failibilitatea adevărului omenesc, nu va fi înclinat spre scepticism, căci el ştie că dacă un adevăr devine fals, el devine fals pentru a fi ameliorat şi a fi astfel mai adevărat. Cine este convins că adevărurile sunt ameliorabile, are înaintea lui deschisă o perspectivă capabilă să-i ofere mulţumiri dintre cele mai mari. Fiindcă el are deschis un câmp de activitate, pentru a se angaja activ la construirea şi „descoperirea" adevărului. „Ceea ce cercetează este nu atât invalidarea adevărurilor vechi cât stabilirea adevărurilor noi." Observând cum „adevărurile noi se nasc continuu din adevărurile vechi", el nu va putea fi stăpânit de îndoială, căci „creşterea adevărului nu poate să fie urmată... de o creştere a îndoielii". Pragmatismul nu exprimă un paradox, când afirmă că adevărurile de ieri sunt erori astăzi şi că adevărurile de astăzi vor fi erori mâine. Deşi erori pentru noi, adevărurile de ieri au fost la timpul lor „mijloacele cele mai adecvate" de care dispuneau oamenii ca să mânuiască experienţa. Ele aveau o valoare; nu erau deloc „erori gratuite"; „ele reprezentau baze naturale, chiar indispensabile, ale cercetării «adevărurilor» mai bune". Perspectiva ameliorărilor nu trebuie să ne înspăimânte, ci din contră trebuie să ne bucure şi să le socotim ca bine venite, fiindcă el nu semnifică altceva decât „o îndeplinire mai completă a ceea ce noi dorim". „Considerând adevărul din acest punct de vedere, noi nu vom simţi pentru el nici un dispreţ şi nu vom fi tentaţi să ne opunem progresului lui. Nu vom considera nici un adevăr ca fiind în mod rigid «absolut», în stare să nu fie susceptibil de ameliorare. Nu-l vom dispreţui, pentru că îl vedem făcând dovadă de o supleţe aşa de comodă. Văzându-l adaptându-se exigenţelor vieţii, îl vom onora şi mai mult. El îşi va fi îndeplinit funcţiunea, chiar când va fi pierit în serviciul nostru, cu condiţia de a lăsa descendenţi mai capabili, spre a-i duce la capăt opera salutară."

Pentru a încheia această expunere a concepţiei umaniste, nu este de prisos să rezumăm în puţine cuvinte ceea ce trebuie să înţelegem prin umanism, după Schiller. Umanismul este, după acest gânditor, mai întâi şi în fond „o încercare de a elibera psihologia" de o seamă de ficţiuni care au dat naştere la „o mulţime de monştri logici", monştri ce au exercitat o adevărată „tiranie asupra vieţii omeneşti". Umanismul susţine că „omul este măsura experienţei lui şi că el constituie astfel un factor de nezdruncinat în

lumea supusă experienței lui". El caută să exprime și să întemeieze „ideea că problema filosofică privește ființe omenești ce caută să înțeleagă lumea experienței omenești cu ajutorul mijloacelor spiritului omenesc". Umanismul „cere ca filosofia să ia cu curaj natura integrală a omului drept premisă a concluziilor ei, ca ea să considere satisfacția completă a omului drept scopul către care ea trebuie să tindă, ca filosofia să nu se desprindă de problemele reale ale vieții, edificând abstracții inițiale care sunt false și care n-ar avea dreptul la admirația noastră, chiar dacă ar fi adevărate. El insistă deci asupra necesității *de a ține seama* de toată bogăția exuberantă a spiritelor omenești, în loc de a le comprima și de a le reduce la un simplu tip de «spirit», presupus unul și imuabil; el ține de asemenea seama de bogăția psihologică a întregului spirit omenesc și de complexitatea intereselor, emoțiilor, volițiilor, aspirațiilor sale". El se ridică împotriva depersonalizării adevărului și afirmă „că faptele logice sunt valori pentru *om* și produse ale intereselor noastre", „că *adevărul este omenesc* și că el nu se poate naște fără efortul omenesc și fără acțiunea omenească; că aceasta din urmă este condiționată psihologic și că, prin urmare, toată multiplicitatea concretă, a intereselor, dorințelor, emoțiilor, satisfacțiilor, intențiilor, speranțelor și temerilor omenești este strâns legată de teoria cunoștinței, care nu *trebuie* să facă abstracție de ea"; că „*adevărul este absolut și funciar dependent*, adică dependent de viața omenească și subordonat nevoilor ei, făcut pentru noi raportându-se la experiența noastră și dând naștere, *într-un chip imanent*, în cursul funcționării sale cognitive, la tot ceea ce se cheamă «real», «absolut», «transcendent»; că rațiunea omenească este totdeauna glorios omenească, chiar când ea ține să-și dezavueze natura, adică să se conceapă rău pe ea însăși". Umanismul este o concepție mai cuprinzătoare decât pragmatismul, căci, în vreme ce pragmatismul nu este decât „o aplicare specială a umanismului la teoria cunoștinței", umanismul este ceva mai mult, are „un caracter mai universal": el este „în posesiunea unei metode cu o aplicare universală", toate domeniile căzând sub imperiul ei: morala, estetica, metafizica, teologia și toate interesele omenești, fără deosebire, la fel ca teoria cunoștinței.

Nu putem încheia expunerea acestui capitol fără a nu arăta în puține cuvinte ce cuprinde o altă concepție, înrudită aproape în aceeași măsură atât cu pozitivismul cât și cu pragmatismul, conținând însă și elemente proprii și originale, elemente ce ne determină s-o expunem deosebit. E vorba de concepția ficționalistă a lui Hans Vaihinger. Ficționalismul acestui gânditor se apropie de pozitivism prin aceea că accentuează puternic, ca și pozitivismul, biologicul conștiinței și că, întocmai ca și acesta, scoate în relief la cunoștință posibilitatea previziunii fenomenelor. El se apropie, de pe altă parte, de pragmatism, prin aceea că vede în idei mijloace puse în slujba acțiunii, că nu face o deosebire principială între adevăr și eroare și că, după el, rezultatul la care duce o idee hotărăște în ultimă instanță veracitatea sau falsitatea ei. Iar prin utilitatea pe care o subliniază la cunoștință în genere, cât și prin simpatia pe care o arată faptelor, ficționalismul ține contactul atât cu pozitivismul, cât și cu pragmatismul. Legăturile mai strânse le are însă ficționalismul, cum vom vedea, cu pragmatismul, din care cauză și noi îl expunem dimpreună cu acesta.

„Gândirea științifică este, spune Vaihinger, o funcțiune a sufletului *(Psyche)*", ținând însă departe de noțiunea de suflet orice interpretare metafizică și înțelegând prin ea

„totalitatea organică a tuturor aşa-ziselor acţiuni şi reacţiuni «sufleteşti»"[1]. Gândirea este o funcţie organică a sufletului, o funcţie care prelucrează teleologic materialul procurat de simţuri. Ea îşi ajunge scopul adaptându-se şi acomodându-se împrejurărilor şi obiectelor. Scopul urmărit de gândire nu constă într-o oglindire, într-o reproducere întocmai a lumii externe, ci în „facerea posibilă a calculării fenomenelor şi a influenţării lor". Gândirea are rolul „să ne pună oricând în situaţia de a prevedea prin calcul că în cutare şi cutare raporturi, condiţii şi împrejurări, vom obţine o cu totul precis determinabilă impresie sensibilă (căci spre aceasta tinde în cele din urmă orice stabilire a unei întâmplări obiective, şi ştiinţific o atare stabilire nu poate fi deloc altfel determinată) şi a prevedea prin calcul că vom produce prin cutare sau cutare impulsii ale voinţei în anumite condiţii un efect cu totul precis determinabil, care se lasă însă observat de noi numai în virtutea anumitor impresii sensibile"[2]. A atribui gândirii menirea de a produce o icoană fidelă sau mai mult ori mai puţin fidelă a realităţii înseamnă a-i atribui o sarcină imposibilă. Gândirea nu are rolul de a oglindi realitatea, ci pe acela de a se orienta cât mai comod, cât mai uşor, cât mai elegant şi cât mai economicos în sânul realităţii. Gândirea este un simplu instrument de orientare în lumea reală. Noţiuni valabile, judecăţi universale, raţionamente constrângătoare nu sunt altceva decât mijloace de care se serveşte gândirea ca să-şi atingă scopul. Criteriul de măsurare a eficacităţii gândirii nu-l constituie „compararea *teoretică* a produselor logice cu lucrurile subiective", ci încercarea practică, faptul „dacă e posibil să calculăm *cu ajutorul acelor produse logice întâmplările ce au loc fără mijlocirea noastră şi de a executa potrivit cu scopul impulsiile noastre voluntare după directivele plăsmuirilor logice*"[3]. Acordul reprezentărilor cu lucrurile nu este o garanţie a veracităţii lor; „numai *încercarea practică* este garanţia ultimă" a veracităţii reprezentărilor. Gândirea, funcţiunea logică, nu este decât un mijloc pus în serviciul activităţii practice. Căci scopul principal al gândirii nu este unul de cunoaştere, ci unul practic, de conservare a organismului. Cunoaşterea este un scop secundar: „*Ea este oarecum numai un produs rezidual al funcţiunii logice*". E prin urmare o mare eroare de a considera cunoşterea ca fiind independentă de nevoile organismului, de a ridica teoria deasupra practicii, căci teoria există din cauza practicii şi pentru practică.

Dar pentru a-şi atinge scopul, de a ne orienta, gândirea dispune de două categorii de mijloace: de *reguli (Kunstregeln)* şi *trucuri (Kunstgriffe)*. Prin cele dintâi se înţelege „suma tuturor acelor operaţii tehnice în virtutea cărora o activitate ştie să-şi atingă scopul, chiar când e mai mult sau mai puţin complicat, totuşi *direct* şi care urmează nemijlocit din natura acelei activităţi şi a împrejurărilor ce o excită, care mai ales nu stau în nici o contradicţie cu forma generală a activităţii respective". Aşa sunt, de pildă, operaţiile inducţiei. Prin cele din urmă se înţeleg „atare operaţii care, purtând în sine un caracter aproape misterios, contrazic într-un fel mai mult sau mai puţin paradoxal procedeul obişnuit, metode care, făcând privitorului neiniţiat în mecanism, nu aşa de complet exercitat, impresia magicului, ştiu să ocolească indirect dificultăţile pe care materialul

---

[1] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlin, 1911, p. 1.

[2] *Ibid.*, p. 7.

[3] *Ibid.*, p. 5.

activității respective le aruncă în drum"[1]. Aceste trucuri ale gândirii, Vaihinger le mai numește și *ficțiuni*, produse ale gândirii logice, produse ale *activității fictive* a gândirii logice, căci Vaihinger distinge în interiorul funcțiunii logice o activitate fictivă fundamentală și originară, manifestare a forțelor psihice primare. Sufletul este, după el, inventiv; el este inventiv nu dintr-un capriciu subiectiv, ci „constrâns de nevoie, stimulat de lumea externă". Așezat într-o lume de senzații contradictorii, expus primejdiilor lumii externe, organismul se vede silit să născocească o mulțime de mijloace de apărare, o mulțime de expediente pentru a se conserva. „La nevoie și la durere se aprinde dezvoltarea spirituală, în fața contradicției și a opoziției se deșteaptă conștiința și omul datorește desfășurarea lui spirituală mai mult dușmanilor săi decât prietenilor."[2]

Ce sunt aceste produse ale activității fictive a gândirii logice, ce sunt ficțiunile, privite mai îndeaproape? Deși întrebuințate de gândirea omenească încă de la începuturile ei științifice, totuși structura logică și funcțiunea epistemologică a ficțiunilor au fost pururea ignorate. În special dreptul și mai apoi matematica au folosit din belșug ficțiunile, fără ca totuși caracterul lor fictiv să fie sezisat, înțeles și recunoscut ca atare. Înainte însă de a expune determinarea logică a ficțiunii, să vedem mai întâi prin câteva exemple, ce sunt ficțiunile. Din punct de vedere lingvistic, fictivitatea unei idei este scoasă în relief de particulele *ca și când*, *Als ob*, *Wie wenn*, *comme si*, *que si*, *as if*, *quasi*, *sicut*, ὡς εἰ [ὡσεί], ὡσεὶ ζε. În drept se obișnuiește foarte deseori ca un caz, ce nu s-a întâmplat, să fie privit ca și când s-ar fi întâmplat sau „un caz este pus într-un raport analogic, într-un mod care contrazice realitatea". Ficțiunile în domeniul dreptului sunt un lucru curent, deși aici nu s-a ajuns încă să se facă distincția necesară între *fictio juris* și *praesumtio juris*. „*Praesumtio* este o *presupunere* (Vermutung), *fictio* este invenția intenționată, conștientă." *Praesumtio juris* este ipoteza juridică, *fictio juris* este ficțiunea juridică, și între ambele este o profundă deosebire. În drept, fiul adoptiv este privit *ca și când* ar fi un fiu real. Acuzatul, când nu apare în fața instanței, e socotit ca și când ar fi recunoscut acuzarea. De ce se procedează astfel? „Fiindcă legile nu pot cuprinde în formulele lor toate cazurile particulare" și atunci cazurile particulare care se abat de la linia normală sunt privite *ca și când* ar face parte din cazurile normale. „Sau, din vreun anumit interes practic, un caz particular este subsumat unei noțiuni generale, căreia, la drept vorbind, nu-i aparține."[3] În matematică, linia frântă este considerată *ca și când* ar fi o elipsă ale cărei ambele focare ar avea distanța 0. Ca fapt în sine, lucrurile acestea însă sunt imposibile: „o linie frântă nu este niciodată dreaptă; un fiu adoptiv nu este niciodată fiu real". Totuși gândirea operează cu asemenea idei și operează cu succes cu ele. „Complexul de particule «ca și când» servește ca să identifice un ce prezent cu consecințele ce rezultă dintr-un caz ireal sau imposibil."[4]

Ficțiunile sunt abateri de la realitate și ca atare ele sunt greșeli intenționate, greșeli pe care gândirea le face cu bună știință și bună credință. Dar aceste abateri intenționate de la realitate n-ar avea nici o valoare, n-ar exercita nici un rol pozitiv, ci, din contră, ar fi

---

[1] *Ibid.*, p. 17.

[2] *Ibid.*, p. 19.

[3] *Ibid.*, p. 42.

[4] *Ibid.*, p. 591.

dăunătoare, dacă abaterea n-ar fi reparată, dacă greșeala n-ar fi corijată. Procedeul cu ajutorul căruia greșeala este reparată poate fi numit *metoda greșelilor contrarii*, fiindcă greșeala intenționat săvârșită este reparată „numai printr-o greșeală echivalentă de natură opusă". Astfel, când se spune: „cercul este o elipsă", se săvârșește prin aceasta, fără discuție o greșeală evidentă. Adăugându-se însă „ale cărei focare au distanța = 0", greșeala este reparată și judecata dobândește sens, prin aceea că se introduce o nouă greșeală, de natură opusă celei dintâi și echivalentă cu aceasta. „Căci *distanța* = 0 este un *nonses logic*. O distanță = 0 nu este o distanță; *non*cazul este deci pur și simplu privit ca un *caz* în sens negativ. Aici avem deci două greșeli: prima este afirmația că cercul este o elipsă; aceasta este reparată printr-o a doua greșeală, a afirmării unei *distanțe* = 0, ceea ce logic însă privit exact este aceeași contradicție ca afirmația că cercul este o elipsă."[1] Argumentarea are loc cu ajutorul unui raționament ce are ca termen mediu noțiunea: „distanța = 0". Iată raționamentul: „Orice figură, care, între altele, are două focare de o anumită distanță, este o elipsă. Dar cercul are două focare cu distanța = 0, — deci el este o elipsă. Se vede cum termenul mediu fictiv nu apare în rezultat: rezultatul însuși era scopul, despre care era vorba: de a dobândi *o generalizare a noțiunii elipsă* sau de a subsuma cercul unei noțiuni cu totul opuse".

Toate noțiunile fundamentale matematice sunt de aceeași structură. Ce înseamnă spațiu gol, timp gol, puncte fără întindere, linii fără lățime, suprafețe fără adâncime? Ce înseamnă numere negative, numere fracționare, iraționale și imaginare? Toate aceste noțiuni și o mulțime altele sunt noțiuni contradictorii, sunt ficțiuni. „Numerele *negative* sunt o contradicție în sine, după cum recunosc toți matematicienii: e o extindere a *scăderii* peste măsura posibilității de aplicare logică a ei; *numerele fracționare* sunt produsul aceleiași metode la împărțire și numerele *iraționale* la extragerea rădăcinii; cea mai monstruoasă plăsmuire numerică sunt însă numerele imaginare..."[2] Spațiul pur, absolut, noțiune fundamentală în matematică, este de asemenea o ficțiune. Spațiul matematic, întindere pură cu trei dimensiuni, este o noțiune contradictorie. El nu este un dat empiric, nu este un fapt. Reprezentarea spațială nu are pretenția de a exprima valoarea logică a unei experiențe. „Spațiul matematic este un ceva, care este un nimic, un nimic, care este un ceva. Contradicțiile care se află în noțiunea de spațiu gol, matematic, sunt prea cunoscute. Un spațiu gol ar fi un unul-lângă-altul și un unul-în-afară-de-altul (ein Neben-und Aussereinander), în care nimic nu este unul lângă altul sau unul în afară de altul. Dacă spațiul este raportul coexistenței de lucruri reale, atunci el nu poate să fie nimic fără acestea, el dispare cu acestea însele."[3] *Spațiul pur matematic* este deci o noțiune eminamente contradictorie, el nu este nici ipoteză, nici, cum pretind matematicienii, postulat, el *este o ficțiune*. Noțiunea de infinit, ce se prezintă prin simbolul ∞, este iarăși o noțiune cu totul contradictorie. *Toate noțiunile fundamentale matematice sunt contradictorii*; „matematica se sprijină pe o bază cu totul imaginativă"; se sprijină pe contradicții, pe ficțiuni.

---

[1] *Ibid.*, pp. 199—200.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] *Ibid.*, pp. 272—273.

Toate formele categoriale sunt forme fictive, ficționale. Să luăm un exemplu: corpul alb și dulce din fața mea, botezat cu numele de zahăr. Gândirea nu se mulțumește numai cu ceea ce ni-e dat pe calea simțurilor, numai cu proprietățile sensibile ce pot fi percepute, ci adaugă ceva de la ea, transpunând acest ceva dincolo de senzațiile percepute. Dar pentru această proiectare a unui lucru dincolo de limitele perceptibilului nu există o îndreptățire nici în realitate, nici în senzațiile însele. Căci senzațiile, aceste pretinse însușiri ale lucrului, nu sunt de fapt decât procese în suflet, nu realități externe. Cunoștința nu se mulțumește cu ceea ce-i este dat, cu senzațiile, ci gândește la ele în plus un lucru cărora ar aparține senzațiile, iar făcând aceasta săvârșește „o eroare colosală". Dintr-un simplu proces subiectiv, gândirea ipostaziază senzațiile la gradul unor însușiri existente; după ce le ipostaziază, ea le consideră ca proprietăți ce ar aparține unui „lucru", „lucru" ce „constă sau în complexul însuși de senzații sau chiar este gândit în plus față de perceput". „O *eroare enormă*." Căci „unde este «dulcele», ce este atribuit zahărului? El constă doar numai în actul senzației; și unde este «zahărul», care să fie «alb», «dulce», «tare» și «fin», a cărui «natură» să constea în aceasta? Gândirea pune complexe de senzații *de două ori;* întâi ca lucru, și apoi ca însușiri. Dată îi este ei numai o serie de senzații, din care face două valori noționale cu totul deosebite: întâi un *lucru* și apoi *proprietățile* lui"[1]. Creând un lucru care are proprietăți, gândirea falsifică senzațiile imediate și se depărtează de realitate, „încurcându-se tot mai mult în propriile ei forme". Căci *„acel lucru este o ficțiune; acea proprietate este ca atare o ficțiune; întregul raport este o ficțiune"*. Eroarea este și mai mult mărită și agravată prin aceea că gândirea izolează termenii raportului, izolează lucrul de proprietatea lui, gândește proprietatea lucrului ca izolată și izolabilă, *făcându-se* astfel *vinovată* de *„o serie de acțiuni arbitrare și greșeli"*. Izolate însă, momentele acestea constituie o contradicție, o tensiune psihică. Ce înseamnă lucru *fără* proprietate, proprietate *fără* lucru? Momentele izolate se cer reunite, ele împing la legătură. Legătura se face în judecata: „Zahărul este dulce", judecată în care tensiunea este suprimată, contradicția este neutralizată. După ce funcțiunea logică a dedublat senzația în lucru și proprietatea lui, după ce a separat proprietatea de lucru, ea intervine acum din nou, ca să repare eroarea primă și face lucrul acesta cu ajutorul judecății: „Zahărul este dulce", reunind astfel momentele pe care arbitrar le crease și le separase. Imaginând un lucru, căruia îi aparțin o serie de însușiri, gândirea creează o ficțiune de *„o enormă valoare practică"*; noțiunea fictivă de lucru „e oarecum ca un cui, de care sunt atârnate senzațiile ca proprietăți"; fără această noțiune „nu i-ar fi fost posibil gândirii să pună ordine în harababura de senzații", să facă progrese, să se poată orienta. Ficțiunea de lucru este un minunat mijloc practic de conservare a conștiinței și a organismului.

Ca noțiune de lucru, la fel sunt toate noțiunile fundamentale, toate categoriile: cauză și efect, întreg și parte, general și particular etc. Toate categoriile sunt ficțiuni, adică plăsmuiri contradictorii și subiective, dar de o mare valoare practică. Teoretic, ele sunt fără nici o valoare, dar, practic, sunt indispensabile: ele sunt simple mijloace pentru realizarea scopurilor practice; ele s-au născut din nevoi practice și exercită un rol practic. Omenirea a săvârșit o mare eroare când a transformat mijlocul în scop și i-a atribuit o valoare

---

[1] *Ibid.*, p. 303.

științifică. Noțiuni, categorii, judecăți, raționamente sunt mijloace arbitrare și subiective de prelucrare a realității, sunt ficțiuni, „adică erori, dar erori productive"[1].

Viața noastră practică, raporturile noastre cu semenii sunt de asemenea guvernate de ficțiuni. Când, de pildă, încheiem o scrisoare cu cuvintele: „servitorul Dvs.", aceste cuvinte nu vor să însemne că noi suntem în adevăr servitorul persoanei căreia ne adresăm, ci numai că trebuie să ne considere *ca și când* am fi servitorul ei. Când jurăm: „Pe Dumnezeu Atotputernicul", acest jurământ este expresia ficțiunii: „eu jur, *ca și când* ar auzi un Dumnezeu". Viața practică nu se poate dispensa de ficțiuni; ficțiunile o fac posibilă și o călăuzesc.

Alături de ficțiuni există apoi semificțiunile. Ficțiunile se caracterizează, cum am văzut, prin aceea că contrazic realitatea și că sunt contradictorii și în ele însele. Semificțiunile sunt, cum le arată și numele, mai puțin decât ficțiunile: ele se abat de la realitate, contrazic realitatea, dar nu sunt și în ele însele contradictorii. Ca semificții trebuie privite de pildă clasificările artificiale. Fiindcă materialul empiric opune adeseori căilor directe ale funcțiunii logice „piedici imense și pentru moment de neînvins", aceasta se vede silită să recurgă la căi indirecte, substituind provizoriu claselor reale necunoscute, clase fictive, pe care le consideră ca și când ar fi reale și întemeindu-se în această procedare pe o însușire mai proeminentă din grupa de însușiri pe care o prezintă materialul de clasificat, însușire pe care o relevă fără să determine raportul ei cu celelalte însușiri ale materialului. Clasificările artificiale „nu au numai scopul *practic* de a face posibilă o înregistrare și o înrubricare a lucrurilor și totodată de a fi o specie de mijloace mnemotehnice, ci ele au și o valoare *teoretică*, întrucât prestează servicii *euristice* și pregătesc și ușurează descoperirea sistemului natural". Între ficțiuni și semificțiuni nu sunt însă hotare de netrecut, ci există tranziții. „Gândirea începe mai întâi cu abateri mai ușoare de la realitate (semificțiuni), pentru ca, în cele din urmă, devenită tot mai temerară, să opereze cu reprezentări care nu contrazic numai datul, ci sunt contradictorii și în ele însele."[2]

Ficțiunea nu este ipoteză și se deosebește nu numai gradual, ci și calitativ de aceasta din urmă. E drept că, exterior, ele se aseamănă și că adesea e greu să distingi în fapt o ficțiune de o ipoteză, dar acest lucru nu impietează cu nimic asupra deosebirilor principiale dintre ele. Ipoteza se raportează totdeauna la ceva real, pe care vrea să-l statueze. Orice idee ipotetică pretinde sau speră să aibă o acoperire perceptivă, adică să primească o confirmare din partea experienței reale. Ipoteza că omul se trage din mamifere inferioare se referă la ipoteza strămoșilor imediați și mediați ai omului și vrea să ne facă să credem că, dacă am fi trăit în tot cursul acestei evoluții — „o ficțiune practic imposibilă, dar logic necesară" — am fi perceput toate inelele descendenței omului, și, totodată, ne face să sperăm că odată și odată vom putea descoperi toate aceste inele intermediare. Vizând realitatea, ipoteza ține să fie *verificată*, „adică vrea să fie dovedită ca *adevărată*, ca reală, ca expresia *reală* a unui real"[3]. Ficțiunea, din contră, nu urmărește să „afirme ceva real", ci cu totul altceva:

[1] *Ibid.*, p 306.

[2] *Ibid.*, p. 24.

[3] *Ibid.*, p. 144.

calcularea și conceperea realității. Când Goethe, bunăoară, a formulat ideea unui animal originar, „în analogie cu care să fie tratate și explicate toate animalele, ca ale cărei modificări să fie privite toate speciile de animale cunoscute", el n-a formulat o ipoteză, ci o ficțiune, o idee cu ajutorul căreia să concepem porțiunea respectivă de realitate. Ficțiunea este „o simplă plăsmuire ajutătoare", o „simplă cale indirectă", o „simplă schelă", care, după ce și-a făcut serviciile, trebuie să fie respinsă („gândirea își aruncă bucuroasă cârjele" după ce și-a făcut treburile; „totuși ficțiunile principale din cele autentice nu pot fi date niciodată afară din gândire, *căci fără dânsele gândirea discursivă nu e deloc posibilă*"); ficțiunea este un produs artificial. Dimpotrivă, ipoteza este un produs natural. Negreșit, și ipoteza are un caracter provizoriu și trebuie să fie suprimată, dar din alte motive și în alt sens decât ficțiunea. Ipoteticul unei idei este suprimat prin aceea că ideea se dovedește capabilă să înfrunte proba verificării și să fie confirmată de faptele experienței. Ideea ipotetică urmărește ea singură acest lucru. În fond ipoteza se menține, pe când ficțiunea cade. Ipoteza „creează cunoștință *obiectică*", ficțiunea „este numai un mijloc *metodologic, formal*". Ipoteza este scop, pe când ficțiunea este simplu mijloc. „La ficțiune, valoarea principală stă nu pe noțiunea însăși, pe reprezentare, ci pe ceea ce face posibil rezultatul: la ipoteză este *ea însăși lucrul principal ca o constatare* a unei existențe obiective sau întâmplări, deci a unei *invariabilități cosmice.* Ipoteza este deci un rezultat al gândirii, ficțiunea este un mijloc și o metodă a ei. Ipoteza vrea să înlăture contradicțiile faptic observate, ficțiunea creează contradicții logice. Prin urmare tendința și de aceea, natural, și metoda aplicării la ambele sunt cu totul altele. Ipoteza vrea să *descopere*, ficțiunea să *inventeze.* De aceea cea dintâi se numește și *découverte;* din contră, calculul diferențial este numit în general (de pildă d'Alembert) o «invenție». Astfel, se *descoperă legi ale naturii*, dar se *inventează* mașini: întrucât ficțiunile sunt instrumente științifice ale gândirii, fără care o dezvoltare mai înaltă a gândirii este imposibilă, ele sunt inventate."[1] Și în timp ce ipoteza tinde să fie *verificată*, ficțiunea tinde să fie *justificată*. Momentului *verificării* la ipoteză îi corespunde la ficțiune momentul *justificării*. „Dacă cea dintâi trebuie să fie *confirmată* de experiență, cea de a doua trebuie să fie justificată de serviciile pe care ea le prestează în cele din urmă științei experienței. Când se emite o reprezentare fictivă, *îndreptățirea și scuza pentru aceasta* trebuie *să fie deduse din faptul* că această plăsmuire fictivă prestează servicii gândirii discursive și se vădește ca un mijloc util al acesteia. Această justificare este totdeauna deci treaba unei demonstrații speciale, ca *verificarea.* Ficțiunile care nu se *justifică*, care adică nu se *îndreptățesc* ca utile și necesare, trebuie tot așa eliminate ca și ipotezele cărora le lipsește *verificarea.*" Ficțiunea se deosebește de ipoteză și în ceea ce privește structura ei metodologică. Căci în vreme ce ideii fictive îi este suficientă posibilitatea de gândire, îi este de ajuns să fie gândibilă (denkmöglich), ipoteza mai pretinde și altceva: să fie faptic posibilă, să fie în concordanță cu experiența. Dacă un singur caz din acelea la care se referă ipoteza nu este conform ei, ipoteza este atunci distrusă, pe când ficțiunea nu se sinchisește de contradicția pe care i-o opune experiența și nici chiar de cerințele pe care le ridică logica. „*Principiul regulilor metodologice ale ipotezei* este probabilitatea, acela al regulilor

---

[1] *Ibid.*, pp. 149—150.

ficționale este utilizarea *(Zweckmässigkeit)* noțiunilor."[1] Pe când ipotezele se referă la *posibilități reale (reale Möglichkeiten)*, ficțiunile se referă la *posibilități de gândire (gedankliche Möglichkeiten)*. Ficțiunile nu sunt nici puncte inițiale, nici puncte finale: ele sunt numai puncte tranzitorii *(Durchgangspunkte)* ale gândirii, și anume numai ale gândirii, nu și ale existenței. Ficțiunile sunt numai trepte intermediare, care fac legătura între punctele de plecare ale gândirii, *senzațiile*, și scopurile ei finale, *acțiunile practice*.

Ficțiunea nu este deci, cum au crezut atâta vreme atâți gânditori, totuna cu ipoteza; ficțiunea se deosebește esențial de ipoteză. Care sunt pe scurt caracterele intrinseci ale ficțiunii? Ceea ce caracterizează în primul rând ficțiunea, este contradicția pe care o prezintă ea față de realitate, și ceva mai mult, contradicția față de gândire. Ficțiunea nu contrazice numai realitatea, ci și gândirea însăși, legile logice ale gândirii. Ficțiunea este o creație de gândire arbitrară și silnică, ce violentează atât experiența externă cât și gândirea logică. Dar, deși contradictorie în sine, arbitrară și silnică, ficțiunea nu este totuși inutilă și de prisos. Din contră, ficțiunea este utilă, necesară și de-a dreptul indispensabilă. Și în aceasta stă al doilea caracter fundamental al ei. Când se spune însă că ficțiunea este o creație arbitrară, nu se înglobează prin aceasta în domeniul ficțiunilor plăsmuirile cele mai absurde, mai abstruse și mai neadevărate ale imaginației? Nu. Căci însușirea ficțiunii de a fi utilă și indispensabilă în investigarea unei regiuni de realitate și de gândire ne stă oricând la îndemână pentru a distinge ficțiunea, care este un produs al gândirii, de creațiile pur subiective, arbitrare și fără semnificare teoretică, care sunt fructul imaginației. Astfel, Pegas, acea ființă mitologică, nu este o ficțiune, ci este, denumită cu un termen creat de Vaihinger anume spre a deosebi plăsmuirile subiective și arbitrare ale imaginației de cele necesare și indispensabile ale gândirii, *figment*. Utilitatea ficțiunilor constituie justificarea lor și această utilitate le distinge și de figmente. „Ficțiunile care nu se pot justifica, care adică nu-și dobândesc îndreptățirea prin utilitatea lor, trebuie casate ca reprezentări de joc fără nici o valoare *(wertlose Spielvorstellungen)*", ficțiunile fără utilitate nu sunt ficțiuni.

Ficțiunea este, alături de inducție și deducție și la fel de îndreptățită ca acestea, un al treilea procedeu științific. Ea este deosebită de inducție, fiindcă de ea nu se servesc numai științele inductive și fiindcă întreaga ei întocmire contrazice în totul structura inducției. Că nu există identitate sau asemănare de natură între inducție și ficțiune, rezultă și din faptul că „inducția culminează în cele din urmă în *ipoteza* dobândită inductiv, iar nu în *ficțiune*". „Inducția arată drumurile *directe* pe care te apropii de scop, *ficțiunea* pe cele *indirecte, ocolurile*. Inducția este o metodologie a științelor descriptive ale naturii; ficțiunea este o metodă a științelor matematice exacte, precum și a disciplinelor moral-politice, în vreme ce ea aproape nu poate fi aplicată în domeniul științelor descriptive și istorice." Căci la științele acestea din urmă nu este deloc vorba, ca la cele matematice și moral-politice, de o „concepere teoretică" *(theoretisches Begreifen)*, ci de *„stabilirea raporturilor cauzale*, care... pot fi atinse numai prin observare fidelă și descriere obiectivă"[1]. Cu deducția de asemenea ficțiunea nu are mai strânse legături decât cu inducția. Ea este înrudită cu axioma,

---

[1] *Ibid.*, p. 152.

[2] *Ibid.*, p. 126.

fără însă ca această înrudire să facă să dispară deosebirile profunde dintre ele. Atât axioma cât și ipoteza „vor să fie expresia unei realități, ceea ce ficțiunea nu este și nici nu vrea să fie“[1]. Și aceasta din cauză că „ficțiunea adevărată, autentică, strict științific stabilită, este însoțită continuu de *conștiința* că noțiunea fictivă, supoziția fictivă nu au nici o valabilitate reală“. Vaihinger subliniază faptul că adeseori în cursul istoriei gânditorii au emis ficțiuni în credința că aceste idei emise sunt ipoteze. Ceea ce negreșit era o eroare. „*Dar eronată în această împrejurare nu este stabilirea supoziției, ci credința de a stabili cu supoziția* [aceasta] *o ipoteză*. Viceversa, aceste ficțiuni trec apoi tot așa de adeseori drept *erori*.“

La conștiința care însoțește ficțiunile științifice întâlnim două lucruri: sau avem conștiința caracterului *provizoriu* al noțiunilor fictive, conștiința că ele sunt menite înlocuirii sau corectării, cum e cazul mai ales cu semificțiunile; sau avem conștiința că noțiunile fictive nu îndeplinesc alt rol decât pe acela de a mijloci *comerțul logic*, cum este cazul mai ales cu ficțiunile în adevăratul înțeles al cuvântului. Conștiința provizoratului lor însoțește deci semificțiunile. Numai că provizoratul acesta este deosebit: la semificțiuni avem un provizorat *istoric*, la ficțiuni avem unul *logic*. „*Jene* [semificțiunile] *fallen im Laufe der Zeit weg, diese* [ficțiunile] *fallen im Laufe der Rechnung aus.*“

„Dacă prin termenul *greșeală* desemnăm o abatere de la realitate, cu termenul *eroare* o noțiune *contradictorie*, atunci putem să numim semificțiunile *greșeli conștiente*, iar ficțiunile veritabile «erori» sau «contradicții conștiente». Cele dintâi servesc mai mult scopurilor practice, cele din urmă mai mult celor teoretice, cele dintâi mai mult «calculării», cele din urmă «conceperii», cele dintâi se reduc la motive metodologice, cele din urmă la motive epistemologice; cele dintâi sunt mai mult metode indirecte, cele din urmă sunt mai mult noțiuni incorecte; cele dintâi sunt mai mult ingenioase, cele din urmă mai mult artificioase. Cele dintâi pun un *gândit* în locul *datului*, cele din urmă pătrund datul cu *negândibil*. Cele dintâi presupun irealul, cele din urmă imposibilul. Cele dintâi, întrucât se abat de la realitate, evită dificultățile, cele din urmă, din contră, creează dificultăți și procedează deci și mult mai liber cu datul decât cele dintâi. Cele dintâi falsifică realitatea dată, pentru a găsi adevărata realitate, cele din urmă o fac inconceptibilă, pentru a o face conceptibilă. Cele dintâi sunt numai ocoluri, dar se mișcă pe același teren, cele din urmă părăsesc cu totul fundamentul realității și se mișcă în aer. Cele dintâi se comportă față cu datul *contrar*, cele din urmă *contradictoriu*. Cele dintâi substituie realului ceva schimbat *(ein Verändertes)*, cele din urmă strecoară inele imposibile, cele dintâi sunt *substituiri*, cele din urmă *intercalări*. Semificțiunile sunt adesea *mai simple* decât se prezintă realitatea, ficțiunile autentice sunt mai *complicate*. Greșelile care sunt făcute de cele dintâi trebuie să fie *corijate*, pentru ca astfel câștigul să se dovedească pur; dincoace erorile sunt evitate numai când noțiunile cad iarăși din calcul. Pe când prin metodele dintâi se săvârșesc greșeli împotriva situației obiective a realității, prin cele din urmă se savârșesc cu adevărat greșeli formale de gândire, greșeli logice. Cele dintâi peregrinează pe drumuri indirecte și pe

---

[1] *Ibid.*, p. 127.

poteci, iar cele din urmă pe drumuri interzise. Cele dintâi *modifică* datul, cele din urmă îl infectează oarecum cu elemente care nu-i aparțin și care totuși servesc să-l sesizeze."[1]

Ficțiunile nu sunt simple accesorii, elemente secundare, pe care le-am putea utiliza, dar și de ca e ne-am putea lipsi în activitatea noastră cognitivă. Nu, ci ele sunt mijloace necesare și indispensabile, de care se servește gândirea în opera ei de orientare în lumea externă. Ficțiunile exercită în gândire și pentru organism un rol fundamental: întreaga noastră concepție despre lume este străbătută, în înseși fundamentele ei, de ficțiuni, întreaga noastră concepție despre lume este „*o imensă țesătură de ficțiuni* plină de contradicții logice". Noțiunile fundamentale și constitutive ale științelor nu sunt decât simple, pure ficțiuni. Spațiu pur, timp, mișcare, atomi, libertate, sufet, lucru etc., sunt toate numai ficțiuni, flagrante contradicții logice. Dar, fiind contradicții logice, nu urmează deloc că ele trebuie tăgăduite și evitate, ci, din contră, că trebuie afirmate și acceptate, căci ele sunt „tocmai mijlocul prin ca e au fost realizate progresele" științifice. Noțiunile contradictorii nu numai că nu sunt fără nici o valoare, ci „tocmai dimpotrivă, noțiunile logic contradictorii sunt cele mai prețioase". „Toate noțiunile fundamentale cu care operează toate științele sunt ficțiuni: nu e vorba să se îndepărteze aceste contradicții din sânul lor — aceasta este o întreprindere zadarnică —, ci de a le arăta că ele, cu toate acestea, sunt utile și înlesnesc progresul."[2] E o prejudecată de a crede că numai noțiunile lipsite de contradicție sunt logic rodnice și științific factori de progres. „Executarea acestei idei ar duce — fiindcă atât de multe noțiuni fundamentale în aproape toate științele sunt contradicto ii — la consecvența lui Agrippa von Nettesheim, de a considera toate științele ca nule."

Astfel, ca și ilustrul său predecesor Hegel, Vaihinger face din contradicție factorul de mișcare și înaintare a gândirii. „Un rezultat de seamă al întreprinderii noastre este tocmai, spune Vaihinger, că *contradicția* este motivul motrice al gândirii, că fără ea gândirea nu-și poate ajunge deloc scopul ei, că ea este imanentă gândirii și este un element constituent al acesteia." Un alt rezultat de seamă al întreprinderii sale, Vaihinger îl vede în faptul că între adevăr și eroare nu este nici o graniță strictă și de netrecut, că în realitate „*adevărul este numai eroarea cea mai utilă*", că adevărul este eroara ce se dovedește utilă. Întreaga noastră concepție despre lumea percepută este numai subiectivă, subiectivă în golul înțeles al cuvântului. Căci „*subiectiv* înseamnă *fictiv;* fictiv înseamnă *fals;* fals înseamnă *eroare*". Granițele dintre adevăr și eroare sunt dislocabile, permutabile și deplasabile. Între adevăr și eroare este același fel de graniță ca, de pildă, între rece și cald. „Rece este un atare grad de temperatură care pentru noi este nepotrivit (unzweckmässig), cald este gradul cel mai potrivit (der zweckmässigste) de temperatură; între ambele, obiectiv, este *numai* deosebirea de *grad;* și subiectiv deosebirile sunt dislocabile, după dispoziție și după obiectul de care este vorba. Astfel *și adevărul este numai gradul cel mai potrivit de eroare* și eroarea gradul cel mai nepotrivit al reprezentării, al ficțiunii. Noi numim lumea noastră de reprezentări *adevărată* atunci când ne îngăduie să calculăm cel mai bine obiectivitatea și să acționăm în ea; căci așa-numitul acord cu realitatea trebuie părăsit în cele din urmă ca criteriu." Veracitate și eroare, adevăr și fals nu se opun

---

[1] *Ibid.*, pp. 128—129.

[2] *Ibid.*, p. 92.

ireductibil, așa „cum suntem de obicei dispuși să admitem". „Eroare și adevăr se subordonează noțiunii superioare comune *de mijloc pentru calcularea lumii externe;* cel *mai nepotrivit* mijloc este eroarea, cel *mai potrivit* se numește adevăr."[1] Nu există un adevăr în sine, absolut; și nu există nici un criteriu absolut al adevărului. „Este o eroare să se creadă că poate fi găsit un adevăr absolut sau un criteriu absolut al cunoștinței și al acțiunii: viața superioară se bazează pe nobile iluzii."[2]

„Minunatul mecanism al gândirii", cu „metodele ei de operații opuse", cu „jocul ei antagonistic de funcții", are mari analogii cu anumite operații din domeniul fiziologiei. Așa cum „*mersul este o cădere regulată*", căci „cu fiecare pas omul cade într-o parte prin schimbarea echilibrului său și caută să împiedice căderea prin mișcarea înainte a celuilalt picior", tot așa „*gândirea este o eroare regulată*", — noi gândim mereu, greșind. „Copilul învață numai prin cădere mersul; iar omul numai prin eroare gândirea: gândirea *adevărată* este numai eroarea regulată, după cum am și spus că adevărul este *eroarea cea mai potrivită* și *mersul este cea mai potrivită mișcare de cădere.*" Progresul se îndeplinește tocmai prin ruperea echilibrului și prin mersul antagonistic al gândirii. „Orice progres se bazează pe o suspendare momentană a echilibrului logic (pe acele contradicții prin ficțiuni), care trebuie să fie reparată printr-o operație opusă." Acest mers progresiv al gândirii prin contradicții și datorită contradicțiilor nu are loc în mod conștient. Pentru a ne da seama de aceasta, e nevoie de cercetări speciale. „Nici un om nu știe, fără ajutorul științei, că mergând el cade continuu, și totuși aceasta ne învață *fiziologia*, știința mecanică a corpului omenesc, mecanica organismului uman; nici un om nu știe *că gândind, el continuu greșește și se înșală*, și totuși el face progrese." Analiza profundă a operațiilor gândirii și a progreselor realizate de ea până acum ne face, susține Vaihinger, să afirmăm că „*legea fundamentală a gândirii* este metoda operațiilor antagoniste", că „*contradicția, suprimarea echilibrului logic*, este principiul mișcării gândirii omenești", că „fără contradicție nu am ajunge la nici un progres"; că „gândirea este străbătută de la început cu ficțiuni și că acestea sunt mijlocitoarele progresului logic", deși aceste ficțiuni contrazic realitatea și se contrazic și pe ele însele, ele duc totuși la rezultate exacte, la dominarea teoretică și, în ultimă analiză, practică a naturii. Lumea noastră de reprezentări, nici chiar cea mai temeinic efectuată, „nu este o icoană a lumii adevărate", „nu este nici măcar un simbol în sensul obișnuit, ci numai un semn", „plăsmuire logică auxiliară", „pentru a calcula realul", „pentru a ne mișca în această lume adevărată și a lucra în ea"[3].

Din faptul că ficțiunile fac posibilă acțiunea și înlesnesc calculul fenomenelor, s-a conchis că ele trebuie să fie și obiectiv adevărate, ceea ce este absolut fals. „Conchiderea de la *rodnicia* unei reprezentări în practică la *adevărul* ei *teoretic* este foarte nelogică și se bazează pe observări false."[4] În acest raționament, premisa majoră este „o pură *petitio principii*" și este ușor de văzut „că asemenea reprezentări sunt numai subiective". Premisa minoră este apoi „expresia unei observații imperfecte". Căci ceea ce face posibilă acțiunea

[1] *Ibid.*, p 193.

[2] *Ibid.*, p. 143.

[3] *Ibid.*, pp. 88—89.

[4] *Ibid.*, pp. 326—327.

și calculul fenomenelor nu sunt formele categoriale ale gândirii, ci „simpla observare a succesiunilor și coexistențelor invariabile" ale fenomenelor. Singurul serviciu pe care-l oferă „sesizarea fenomenelor în categorii" este „aparența conceperii lor", posibilitatea de a comunica „și mai ales *începutul calculului de gândire* însăși"[1]. Categoriile sunt numai simple accesorii psihologice și mnemonice, iar dacă gândirea recurge la ele, o face fiindcă numai așa ea poate să progreseze. „Că rezultatul gândirii corespunde realității se bazează pe faptul că elementele cu adevărat prețioase ale realului, anume succesiunea și coexistența invariabilă, sunt preluate în gândire sub *icoanele cauzalității, substanțialității* etc." Dar nu categoriile constituie factorul de seamă, ci conținutul lor empiric. „Ceea ce este cu adevărat prețios la formele și legile logice este totdeauna numai ceea ce e empiric observat, anume prezența succesiunilor și coexistențelor invariabile, iar nu *forma specială în care este îmbrăcată această observare*, anume analogiile categoriale. Acestea sunt numai *vehiculul pentru introducerea și conducerea procesului de mișcare a reprezentărilor*."

Dar după cum raționamentul care conchide de la utilitatea la exactitatea formelor categoriale este fals, tot așa este fals raționamentul care conchide de la „irealitatea" reprezentărilor, de la ficțiuni, la inutilitatea lor. Căci, cum am văzut, deși asemenea reprezentări sunt teoretic false, sunt totuși utile, ele sunt practic foarte rodnice. Prin urmare, o idee poate să fie ireală și falsă și totuși să fie folositoare, eficace, practică.

Dar dacă gândirea, „instinctul logic", distruge propriile-i plăsmuiri fictive, dacă procesul cunoașterii nu are loc decât creând continuu și continuu distrugând ficțiunile, care doar îi ajută să progreseze, nu este această stare de lucruri capabilă să ne împingă la pesimism? Nu, firește, căci din momentul în care gândirea și-a ajuns scopul — stabilirea relațiilor și raporturilor invariabile — ea nu mai are nevoie de schela ei fragilă. Funcțiunea logică procedează ca și turnătorul: acesta sparge forma după ce clopotul a fost turnat și e gata, fiindcă ceea ce interesează este rezultatul urmărit. Și când acesta este atins, nu mai e nevoie de treptele care au dus la el.

Ce s-ar putea obiecta și ce s-a și obiectat concepției pragmatiste, antropocentriste și antropomorfiste despre știință și adevăr? Pentru a nu repeta anumite obiecții pe care le-am expus în alt capitol (despre pozitivism), nu vom relua obiecțiile care privesc fundamentul biologic al cunoștinței după pragmatiști. De aceea trecem la altele. Dar mai întâi câteva restabiliri de fapte. Reprezentanții de seamă ai umanismului combat cu înverșunare pretinsa teorie „raționalistă" despre „Adevărul" unic, etern și imuabil, scris cu majusculă, fiind convinși că luptă în adevăr cu adversari mari și redutabili. În realitate însă, cum am avut ocazia să vedem la capitolul respectiv, nici unul din reprezentanții clasici ai raționalismului n-a susținut existența unui „Adevăr", ci toți vorbesc de adevăruri eterne și absolute. De asemenea nu stă neapărat în natura raționalismului de a concepe realitatea ca fixă și imobilă, de a distruge cu alte cuvinte fluentul si devenirea existenței. Cât de exact este acest lucru, e suficient să ne reamintim câteva cazuri istorice: Spinoza care, deși recunoștea existența unei substanțe unice, absolute și infinite, admitea totuși în sânul ei schimbarea; Leibniz care, deși partizan al adevărurilor eterne, susținea totuși cu tărie schimbarea și

---

[1] *Ibid.*, p. 327.

perfecționarea lumii; dar mai ales Hegel, panlogistul, care ca nimeni până la el căuta cu ajutorul formelor raționale să explice și să demonstreze devenirea cosmică și istorică. „Intelectualismul", pe care-l combat pragmatiștii sub motiv că denaturează realitatea, făcând-o imobilă, statică, inertă, este un intelectualism construit de ei înșiși, iar nu unul care a apărut în istorie. Iar dacă totuși au în vedere un anumit gânditor intelectualist, ei trebuie să se mărginească la acel gânditor cu atacurile lor, și nu să le extindă asupra „intelectualismului" în genere, fiindcă în acest caz riscă să lupte cu un adversar închipuit.

Pragmatiștii văd în utilitate un criteriu al veracității, ba mai mult chiar, ei identifică adevărul cu utilul, „împingând astfel la extrem teoria biologică a cunoștinței". Este însă îndreptățit acest lucru? Ceea ce trebuie să răspundem la această întrebare e mai întâi lucrul următor: deși acordă prin teoria lor un rol așa de mare noțiunii de utilitate, ei nu caută să precizeze cum se cuvine ce anume trebuie să se înțeleagă prin utilitate. De aceea termenul acesta și este la ei destul de ambiguu. O credință, o idee sau o teorie sunt după ei adevărate când duc la rezultate, când se dovedesc utile. Lucrurile par simple și clare, dar ele *par* numai astfel. În fond, sunt cu mult mai complicate și mai complexe. Căci ce trebuie să înțelegem prin „duc la rezultate"? Rezultate practice sau științifice? Rezultate de pe urma cărora tragem noi foloase, sau de pe urma cărora trage foloase cercetarea științifică? Că aceste întrebări sunt legitime o dovedește însuși faptul că avem un *pragmatism științific*, reprezentat cu strălucire de Poincaré, și pragmatismul subiectivist, social și umanist, reprezentat cu vâlvă de gânditorii expuși. În vreme ce după cei dintâi o idee este adevărată când duce la noi rezultate științifice și face să progreseze cunoștința științifică, după cei din urmă o idee este adevărată uneori și când întrunește această însușire, iar mai ales când duce la rezultate de ordin moral, la rezultate utile și oportune[1]. Precum vedem, o deosebire fundamentală între unii și alții și o imprecizie flagrantă a termenului la cei din urmă. Să admitem toți prin ipoteză că pragmatiștii au dreptate cu noțiunile lor de utilitate și oportunitate, că noțiunile acestea pot fi luate în sensul larg pe care li-l dau ei. În cazul acesta se ridică altă întrebare: o credință sau o idee sunt adevărate — când? — când sunt utile și oportune individului sau speciei? Și când sunt utile și oportune unuia sau alteia? Căci, spunând că sunt utile unuia sau alteia ori și unuia și alteia, n-am rezolvat problema. Conflictele între interesele individului și ale societății sunt prea frecvente ca să facă această întrebare foarte legitimă. Unde sfârșesc interesele individului și de unde încep acelea ale speciei? Când au prioritate unele și când altele ? Nu numai atât: este exact că utilitatea este un criteriu suficient al veracității unei credințe sau idei? Să ascultăm ce spune în această privință un gânditor care, ca și pragmatiștii, a relevat „forța" ideilor: A. Fouillée. „Spuneți, li se adresează Fouillée pragmatiștilor, că o acțiune care s-a dovedit utilă pentru viața unui popor sau a unui individ ar deriva din cutare credință, de unde urmează că credința ar fi adevărată *pro tanto;* dar este *adevărat*, mai întâi, că credința aceasta este aceea care a produs această acțiune? Este adevărat, apoi, că oricare altă credință n-ar fi produs-o? Presupuneți două credințe contrare, producând aceeași acțiune utilă, de pildă credința în Iehova și credința în Baal. Aceste două credințe, biologic eficace, vor fi adevărate în același timp? La fel precum o concluzie exactă poate fi scoasă din premise false, tot astfel o acțiune utilă

---

[1] Vd. și A. Schinz, *Antipragmatime*, F. Alcan, 1911, pp. 28—29.

vieții poate să fie îndeplinită sub imperiul unor credințe false. Succesul acțiunii nu este suficient deci spre a dovedi adevărul intrinsec al ideilor care o dirijează; el dovedește numai că aceste idei au avut putere și cuprindeau anumite elemente de realizare."[1] O idee poate să fie falsă și totuși biologic utilă, și din contră poate să fie adevărată și totuși să nu fie de nici un folos individual sau social sau să fie de-a dreptul primejdioasă. Exemple de idei false, care sunt biologic utile, nu-i nevoie să dăm, căci oricine are atâtea la îndemână. Pentru împrejurarea a doua, când idei adevărate sunt inutile sau primejdioase, este de ajuns să cităm cazul lui Giordano Bruno. Deși concepția lui despre Univers era adevărată, totuși această concepție adevărată l-a dus la rezultatul, tragic pentru el, al arderii pe rug. Însă rezultatul nefast n-a infirmat veracitatea teoriei. S-ar putea eventual răspunde la aceasta că teoria, primejdioasă pentru individul care-o susținea, era în schimb utilă societății din sânul căreia făcea el parte. Dar nici măcar acest lucru nu este adevărat. Concepția lui Giordano Bruno era menită să zdruncine societatea în credințele ei religioase și să provoace grave perturbări sufletești. Era în interesul societății ca o asemenea teorie să nu apară tocmai în acea vreme, ca să tulbure Biserica în opera ei de civilizare a Europei — cum s-a și susținut de altfel[2]. Iată deci o teorie care, cu toate că nu este nici individual nici social utilă, este totuși adevărată! Adevărul nu este prin urmare tot una cu utilul.

Cât de greșită este concepția pragmatistă despre adevăr reiese cu claritate și din următoarea situație. Să presupunem că avem o judecată în legătură cu care întrebăm pe cineva: „Este adevărată judecată asta?". Și persoana în chestiune ne-ar răspunde: „Judecata este utilă". Noi am replica numaidecât că nu despre utilitatea judecății am întrebat, ci despre veracitatea ei și că răspunsul dat e proba unei *ignoratio elenchi*. „Însuși faptul, spune Pfänder, din care am luat și exemplul cu întrebarea și răspunsul, că judecăți adevărate pot fi dăunătoare și judecăți false folositoare, ba chiar simpla afirmație că poate fi astfel, dovedește, fiindcă nu este contradictorie în sine, că adevărul unei judecăți nu poate fi identic cu utilitatea ei." Pfänder adaugă cu drept cuvânt „că investigarea adevărului nu cercetează nicidecum utilitatea sau înlesnirea vieții, pe care o judecată poate să le aibă pentru oameni, ca să hotărască dacă judecata este adevărată"[3].

Că criteriul utilului și al oportunului nu se aplică în toate cazurile de judecăți o recunoaște, cum am văzut, James însuși pentru „ideile pur mentale" și de aceea acest gânditor îl și restrânge. Schinz îi obiectează cu drept cuvânt: „Sunt cazuri — pentru un creditor — în care ar fi util ca 2 + 4 să facă 7 sau din contră — pentru un debitor — ca 2 + 4 să facă 5; dar ne lovim uneori de «realități» la care principiile oportunului și inoportunului nu ar putea fi aplicate"[4]. Chiar James se vede silit să vorbească uneori de un acord al ideilor noastre cu realitățile, fie că „aceste realități sunt abstracte sau concrete, că sunt fapte sau principii, sub pedeapsa de inconsecvență și de frustrare fără scop". Cu aceasta însă el

---

[1] A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, F. Alcan, 4-ème édition, 1919, pp. 293—294.

[2] A. Schinz, *op. cit.*, p. 32.

[3] Alexander Pfänder, *Logik*, Zweite Aufl., Halle, 1929, p. 84.

[4] A. Schinz, *ibid.*, pp. 42—43.

recunoaşte inaplicabilitatea universală a principiului utilităţii şi implicit recunoaşte totodată un acord care în fond nu este decât de natură intelectuală.

În această ordine de idei merită să fie cunoscute şi criticile pe care le aduce pragmatismului filosoful român C. Rădulescu-Motru. „Este însă uşor de demonstrat, spune el, că toată construcţia teoretică a pragmatismului se bazează pe sofisme cunoscute de mult logicienilor. Pragmatismul se întemeiază, pentru a acorda caracterul de adevăr unei păreri, pe efectele utile ale acesteia, adică pe satisfacerea intereselor omeneşti. Adevărul se confirmă ca util omului, pe când eroarea este inutilă. Dar cine nu vede că utilitatea are şi ea nevoie să fie dovedită? Căci poate fi o utilitate aparentă şi de moment, şi poate fi o utilitate durabilă. Durabilitatea este iarăşi relativă. Ce pare durabil unui secol, în secolele următoare poate să se dovedească a fi, dimpotrivă, inutil. Toate adevărurile mari ştiinţifice au început prin a fi complet inutile. Ce utilitate a avut, la originea ei, teoria atomistică a materiei, şi ce utilitate au şi astăzi multe adevăruri care ocupă un loc de frunte în ştiinţele teoretice? Utilitatea nu este evidentă de la sine. Ea trebuie să fie, la rândul său, dovedită prin argumente. Prin ce fel de argumente? Prin argumente ştiinţifice. Dar atunci ne întoarcem de unde am plecat. Adevărul ştiinţific se dovedeşte... prin temeinicia sa ştiinţifică. Sofismul se numeşte în logică *petitio principii*, sau, în mod popular, cerc vicios. Nici cu teoria îmbogăţirii realităţii din invenţia experienţei nu sunt pragmatiştii mai norocoşi. Aici ei cad în sofismul numit *fallacia accidentis:* dintr-o constatare cu valoare de accident, ei deduc o constatare cu valoare universală. Îmbogăţirea experienţei este o constatare pe care pragmatismul o găseşte într-o conştiinţă de om individual; din ea, dacă se admite că experienţa fundează realitatea, nu se poate deduce, în mod logic, decât că realitatea omului individual este îmbogăţită, nicidecum că este îmbogăţită realitatea universală. Experienţa individuală este un accident în viaţa omenirii întregi şi un accident uneori chiar morbid; astfel fiind, ne întrebăm: orice experienţă individuală duce la îmbogăţirea realităţii? Sunt bolnavi isterici care, în mod sincer, simt în apropierea lor prezenţa unor forţe, când divine, când diabolice; trebuie oare să facem din experienţa lor o bază a realităţii? Cât de uşor se poate cineva înşela asupra valorii experienţei a probat-o de altminteri însuşi William James, cu teoria despre *Experienţa religioasă*, în care încearcă să demonstreze realitatea divinităţii din senzaţiile extraordinare ale unor indivizi excesiv de nervoşi!“[1]

Adevărul nu este identic cu utilul şi din alt motiv: în vreme ce ceea ce este util poate prezenta diferite grade de utilitate, poate fi adică mai util sau mai puţin util, ceea ce este adevărat nu prezintă însuşirea de a fi mai mult sau mai puţin adevărat, de a avea un grad mai mare sau mai mic de veracitate, după împrejurări. O judecată, o idee, este sau nu este adevărată, dar nu este mai mult sau mai puţin adevărată. Se poate spune despre un lucru că este mai util sau mai puţin util decât un altul, dar este cea mai mare inexactitate şi absurditate să se spună despre o idee că este mai adevărată sau mai puţin adevărată decât alta.

A face din utilitate un criteriu al adevărului este deci cu totul neîndreptăţit. A. Fouillée are perfectă dreptate când spune în această privinţă: „Pare, pentru anumiţi

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Personalimul energetic*, 1927, pp. 237—239.

utilitariştii ca Maxwell sau Mach, că inteligenţa este destinată să calculeze interesele noastre practice, să ţină registrul în partidă dublă al lui Bentham, să «economisească» cel mai mic efort superflu, să se absoarbă într-o finalitate egoistă, demnă de La Rochefoucauld sau de Helvetius. Noi n-am gândit niciodată pentru a gândi, pentru singura plăcere de a gândi şi de a ne simţi gândind. Noi n-am deschide niciodată ochii pentru plăcerea de a vedea şi pentru a ne bucura de lumina clară; noi am fi totdeauna ocupaţi să căutăm cu privirea o pradă, un obiect comod, un câştig practic. Pe scurt, n-am fi oameni, am fi brute. Aceasta înseamnă a confunda primele aplicaţii ale inteligenţei cu stadiul ei actual. Dar funcţiunile vitale, ele însele, nu sfârşesc prin a se exercita pentru a se exercita, independent de nevoie? Dacă avarul, scump şcolii engleze, ajunge să iubească aurul pentru aur, se va îngădui desigur omului inteligent să iubească gândirea pentru gândire. Şi poate că acest viciu, viciul dezinteresării intelectuale, este ceva mai puţin absurd decât avariţia"[1].

Pragmatismul îşi face un merit din faptul că la actul cunoaşterii el ştie să releve factorii afectivi şi volitivi şi să le arate importanţa. „Pentru psiholog e un fapt că pentru orice aprehensiune a adevărului de către inteligenţă interesează deopotrivă sentimentul şi voinţa."[2] Am avut de altfel prilejul să vedem cum marele Descartes atribuia un rol de seamă voinţei în actul judecăţii, şi fiecare din noi, care a încercat să înţeleagă o idee sau o teorie sau a încercat să rezolve singur o chestiune ceva mai dificilă, câte sentimente multiple şi variate n-a trăit, de la sentimentele de îndoială şi nemulţumire până la cele de adevărată bucurie — din momentul când s-a apucat de lucru şi până când a ajuns la capăt. Acestea sunt lucruri asupra existenţei cărora nu mai încape nici o discuţie. Pragmatismul nu se mulţumeşte însă numai cu relevarea stărilor afective şi volitive care însoţesc procesele de intelecţie, ci merge mai departe şi afirmă că adevărul este expresia stărilor afective şi volitive. Este corect că noi n-am putea efectua nici un act ceva mai complicat şi mai dificil de cunoaştere fără intervenţia eficace a voinţei; mai mult chiar, actul de cunoaştere odată început, n-ar putea fi dus la capăt, dacă nu ar fi continuu susţinut de voinţă. Tot aşa de exact este de asemenea că în faţa oricărei probleme de cunoaştere, oricât de mică, noi manifestăm interes, curiozitate, dorinţa de a afla adevărul, toate lucruri de natură afectivă. De unde nu urmează însă că adevărul este simpla exteriorizare a anumitor stări afective şi volitive. Voinţa are în procesul cunoaşterii rolul ca actele intelective să intre în funcţiune şi să se menţină cât trebuie şi cum trebuie în funcţiune, ea are cu alte cuvinte un rol ajutător, nu unul preponderent şi diriguitor. Astfel, depinde de voinţa noastră dacă ne hotărâm sau nu să judecăm; depinde tot de voinţa noastră ca să ducem la bun sfârşit actele de judecată începute voluntar. (Deşi ni s-ar putea indica şi cazuri în care, cu toată opoziţia noastră, unele idei ne stăpânesc şi ne tiranizează cu prezenţa lor mereu actuală în conştiinţă.) Dar nu mai depinde de voinţa noastră ca o idee să fie adevărată sau falsă, după cum ne convine sau nu ne convine nouă. Odată hotărâţi să judecăm potrivit legilor logice şi necesităţilor epistemologice, ca să ajungem în posesia unei cunoştinţe temeinice, obiective, voinţa nu mai este în largul ei, liberă să recunoască sau să nu recunoască veracitatea ideii gândite,

---

[1] A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, F. Alcan, 4-ème édition, 1919, p. 8.

[2] A. Fouillée, *ibid.*, p. 296.

ci se vede limitată în manifestările ei, ea are libertatea de a susține sau de a refuza sprijinul său activității inteligenței, dar lasă toată inițiativa, toată procedura și toată răspunderea cunoașterii pe seama acesteia[1]. Lucrurile nu stau așa cum susțin pragmatiștii, nici dacă privim exteriorizările afective ale unei idei. Ideile care deșteaptă în conștiința noastră sentimente plăcute, agreabile, sentimente de coerență și de consistență, poartă prin chiar aceasta în ele semnul veracității. Și anume e vorba de o „coerență, cum spune James, între ideea prezentă și tot restul *echipamentului* nostru mental, cuprinzând ordinea întreagă a senzațiilor noastre, a intuițiilor noastre de asemănare și de deosebire și tot *stock*-ul nostru de adevăruri prealabil dobândite". Iată fapte pe care le pretind pragmatiștii și pe care nu le întâlnim la orice idee adevărată. Dacă este exact că există idei adevărate care trezesc un sentiment de coerență și în aceasta putem vedea un indiciu al veracității lor, tot așa de exact este însă că sunt și idei care, deși stau în dezacord cu „întregul nostru echipament mental" și cu „tot *stock*-ul nostru de adevăruri prealabil dobândite", sunt totuși adevărate. Să ne gândim la concepția copernicană, care numai sentimente de coerență n-a deșteptat în conștiințele oamenilor și la început cu siguranță nici în conștiința lui Copernic însuși, plină de ideile teoriei ptolemeice până a ajuns la viziunea revoluționară a învârtirii pământului în jurul soarelui. Să luăm și alt exemplu mai actual și mai banal. Să presupunem că eu joc la loterie și că în ziua tragerii citesc în ziar că numărul meu a câștigat o sumă frumoasă. Este cât se poate de natural ca această idee să-mi umple sufletul cu vii sentimente agreabile, care se intensifică până la starea de bucurie. Dar peste câteva zile, când mă duc să-mi încasez câștigul, primesc de la funcționarul colecturii răspunsul că a fost anunțat greșit în ziar și că de fapt numărul meu nu e câștigător. Este ușor de înțeles că un asemenea răspuns numai coerență nu-mi poate determina și numai sentimente agreabile nu-mi poate trezi. Și totuși răspunsul funcționarului este adevărat. Prin urmare, idei false pot să determine sentimente agreabile și de coerență, iar idei adevărate pot să determine incoerență între ideile noastre și sentimente dezagreabile. Ceea ce înseamnă că stările afective nu pot fi considerate ca criteriu al veracității ori falsității unei idei. Chiar dacă se determină satisfacția provocată de o idee ca o *satisfacție intelectuală*, cum fac de altfel pragmatiștii, nici în acest caz lucrurile nu stau cu mult mai bine, căci putem avea stări de satisfacție intelectuală, provocate de idei false. De aceea Fouillée are perfectă dreptate când spune că în problema aceasta a raporturilor dintre stările afective și procesele intelectuale pragmatiștii se fac vinovați de o „perpetuă confuzie"; ei confundă „rezultatul ce n-a fost urmărit — plăcerea sau interesul — cu scopul care se urmărea în mod real, cunoașterea realului". Pragmatiștii și-au dat însă singuri seama de insuficiența factorilor subiectivi ai cunoașterii și de aceea au recurs și la alți termeni. Astfel, de teamă ca adevărul să nu rămână în concepția lor o idee cu totul subiectivă și arbitrară, s-au văzut siliți să vorbească și de verificare. Termenul acesta însă, în afară de faptul că din determinările lor iese destul de imprecis și vag, este menit să se întoarcă, după o determinare ceva mai precisă, împotriva lor. Cum se face verificarea unei idei? Cu ajutorul experienței, ni se va răspunde. Dar termenul de experiență este el însuși, la rândul lui, de asemenea vag. Despre care experiență este vorba? Despre experiența comună, subiectivă, sau despre experiența științifică? Dacă apoi

---

[1] Vd. și H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4 u. 5 Aufl., 1921, pp. 71 și urm.

cunoştinţa depinde preponderent de voinţă şi de scopuri, „experienţa este tocmai excluderea voinţei şi a scopurilor ei în profitul acţiunii obiectelor asupra noastră şi independent de noi. Oricât de activi am fi, în ce ne priveşte, în experienţa însăşi, prin *atenţie* şi prin alegerea tuturor dispoziţiunilor convenabile, e un moment în care e vorba să primim senzaţia lucrurilor. Astronomul care pândeşte *voluntar* trecerea unei stele prin spatele firului subţire al telescopului nu are *experienţa* decât când are senzaţia trecerii. Aici, voinţa lui nu mai înseamnă nimic". Nu numai atât. „Verificarea presupune ea însăşi *legi* în virtutea cărora se îndeplineşte şi care sunt independente de operaţiune, cu atât mai mult independente de mobilurile şi scopurile utile operaţiunii, de sentimentele, de voinţele noastre. Cum pot eu *să verific* că apa, în anumite condiţii, fierbe la o sută de grade, dacă nu cu ajutorul procedeelor şi al instrumentelor care implică legi fără număr şi previziuni ale viitorului fundate pe aceste legi? Ce este mai *obiectiv* decât o verificare, când ea este în adevăr ştiinţifică? *Eul* meu şi toate *eurile* sunt eliminate. Orice verificare, cu toată aparenţa ei *practică*, este esenţial teoretică, făcută în vederea unei teorii şi după o teorie, condusă către legi de descoperit şi după legi formulate. Sub masca ei pur empirică, ea e toată pătrunsă de principii universale şi necesare; cu atât mai mult că ea ajunge totdeauna să numere, să măsoare, să cântărească, adică să aplice matematicile, deci logica numărului şi a întinderii, cu «canoanele» ei. Verificarea, în ultimă analiză, este o operaţiune logică, în care senzaţiile pasive servesc drept materie pentru a descoperi raporturi exterioare şi *constante*, care depăşesc senzaţiile infinitului. Pragmatismul presupune perpetuu ceea ce este în chestiune: el îşi dă legile, el îşi dă obiectivul, independent de noi; apoi pretinde să-l creeze în vederea comodităţilor sau scopurilor noastre. Dar *raportul însuşi al obiectelor cu scopurile noastre* implică legi care-l legitimează şi care *nu sunt dependente de scopurile noastre*. «Comoditatea» are legile ei, utilitatea are legile ei; comoditatea este o previziune că un lucru va fi mânuibil în viitor cum este în prezent: utilitatea este previziunea unei satisfacţii; şi toată previziunea, încă o dată, este aplicarea de legi obiective. Pragmatismul pivotează deci fără încetare asupra lui însuşi ca într-un *vertigo* intelectual. El vrea să facă să iasă adevărul din dorinţele şi din satisfacerea lor, şi nu vede că nu este satisfacţie posibilă decât în şi prin adevărul legilor psihologice sau fiziologice din care nevoile noastre însele nu sunt decât efecte. Aceste legi sunt afirmabile, inteligibile, adevărate în afară de aceste nevoi. Determinismul înfăşoară în zalele sale pragmatismul, care se înşală cu un pretins «arbitrar», cu o pretinsă contingenţă, cu pretinse acte de «liber arbitru». Cu cât se suceşte şi se învârteşte, cu atât mai mult el se încurcă în reţeaua legilor logice şi legilor naturale, obiecte necesare ale gândirii sale, medii necesare ale voinţei sale. De cum deschide gura ca să vorbească, el vorbeşte tot după legi; «atitudinile»lui nu sunt inteligibile altuia şi lui însuşi, în virtutea legilor pe care ele le implică. Singurul adevărat pragmatist ar fi un surdo-mut orb, care, cuprins de delir, şi-ar agita într-un mod dezordonat braţele şi picioarele, fără să ştie ce face, nici pentru ce face; iată *acţiunea pură* şi eliberată de orice gândire, de orice noţiune, iată pragmatismul absolut."[1]

Ne-am îngăduit să dăm acest lung citat din Fouillée şi să utilizăm mai multe din criticile aduse de acest gânditor pragmatismului, tocmai pentru a da concluziilor noastre

[1] A. Fouillée, *ibid.*, pp. 302—304.

critice asupra pragmatismului mai multă greutate; aceasta fiindcă Fouillée nu stă la polul opus gânditorilor pragmatişti, ci din contră are destule puncte comune cu ei. Ne vom îngădui să mai reproducem o obiecţie îndreptată de gânditorul francez împotriva pragmatismului. „Pragmatismul, spune Fouillée, cuprinde o contradicţie intimă. El admite că nu este decât un mijloc de acţiune voluntară asupra naturii. Dar nu se poate acţiona asupra naturii şi *îngriji* de satisfacerea sentimentelor omului decât dacă se poate *prevedea;* a îngriji şi a prevedea sunt inseparabile. Inteligenţa, pentru a fi un mijloc de acţiune şi de sentiment, trebuie deci să fie înainte de toate un mijloc de cunoaştere şi să aibă o valoare de veracitate. Dacă, după cum am susţinut-o noi înşine, cunoaşterea teoretică şi eficacitatea practică sunt în raport direct una cu alta, sau mai curând sunt unul şi acelaşi lucru sub două aspecte, nu există nicidecum vreun motiv de a nega latura *cognitivă* a ideilor."[1]

Ştim cu toţii că la actele de cunoaştere participă şi elementele afective şi volitive, că individul cunoscător este înzestrat şi cu sentiment şi cu voinţă. Ştim de asemenea că în atâtea împrejurări în viaţă omul se conduce fără să ţină seama de intelect. Dar de aici trebuie să tragem concluzia că în domeniul *cunoaşterii*, adică acolo unde intelectul este la el acasă şi chemat să-şi spună el cuvântul, trebuie să se admită injoncţiunea unor funcţiuni străine, care nu au nimic cu cunoaşterea? Mai mult: ca acestor funcţiuni să li se recunoască un rol diriguitor? „Oricât am fi de convinşi, cum sunt şi eu, că «în lume şi viaţă» intelectul *(das Intellektuelle)* formează numai o mică parte şi pentru cei mai mulţi oameni neînsemnată, cu atât mai vârtos trebuie să fim neclintiţi, că ştiinţa despre lume şi viaţă ia naştere exclusiv datorită intelectului. Teorie supraintelectuală este o contradicţie în sine. Ba chiar «viaţa» ar putea să fie influenţată tocmai în zilele noastre cu siguranţă ceva mai mult de intelect, fără ca pentru aceasta să fie nevoie a ne teme de un exces al intelectului sau al intelectualismului. Este necesar ca astăzi până şi oamenii de ştiinţă să arate «inutilitatea» purei contemplări? Nu avem destul şi mai mult decât destul din această dispoziţie? Nu ar trebui să fim în sfârşit iarăşi mândri că *putem* să ne comportăm «pur contemplativ», că suntem în *stare* să cercetăm adevărul *pentru adevăr*, φιλοσοφέων νεω ρίηο εἵνεκεν, cum se numeşte la Herodot? Nu sunt grecii, care puteau face acest lucru, tocmai de aceasta încă «vii» astăzi, fiindcă nu cercetau ca să trăiască, ci trăiau ca să cerceteze?"[2]

Metoda pragmatistă este, după cum am văzut, un procedeu ce poate fi utilizat de gânditori cu convingerile cele mai opuse şi care are puterea de a reconcilia ideile filosofice cele mai contradictorii. Dar nu ni se spune mai amănunţit cum poate face metoda pragmatistă acest lucru. „Prin ce lovitură magică idei care se contrazic, când sunt în sisteme istorice diferite, vor înceta de a se mai contrazice, când vor fi introduse de-a valma în pragmatism? Aceasta e ceea ce ar trebui să ni se explice; fiecare ştie că introducând oarecare porţiune dintr-o teorie se adoptă premisele care stau la baza ei. Pentru a face să stea împreună părţile constitutive ale pragmatismului, trebuie, în aceste condiţii, minuni de dibăcie, de subtilitate, de acrobaţie mentală: intelectualismul, simpla raţiune nu mai sunt

---

[1] *Ibid.*, p. 288.

[2] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3. u. 4. Aufl., Tübingen, 1921, p. 411.

suficiente."[1] Cu o asemenea metodă și cu o asemenea convingere despre ea nu se poate ajunge la *un* sistem filosofic unitar, la un ansamblu de idei solidare între ele, constituind un tot organic. Se poate ajunge la un eclectism ca atâtea altele, care n-au însemnat o contribuție serioasă în gândirea filosofică.

Să vedem acum dacă lucrurile stau mai bine cu ficționalismul. Ca și pragmatismul, ficționalismul este un relativism epistemologic și deci atât pragmatismul cât și ficționalismul se resimt deopotrivă de criticile care lovesc relativismul în genere. Știm în ce constă în primul rând aceste critici. Dacă este adevărat că orice adevăr este subiectiv și relativ, atunci este subiectivă și relativă și teoria care încearcă să dovedească relativitatea adevărului. Dar orice teorie relativistă revendică pentru ideile ei valabilitatea universală și absolută, se prezintă cu veleitatea că ideile ei sunt mai presus de orice îndoială, discuție și relativitate. Și în acest caz una din două: ori toate adevărurile sunt relative și atunci sunt subiective și relative și ideile pretinse adevărate, susținute de orice teorie relativistă; ori măcar ideile susținute de teoriile relativiste sunt adevărate, oricând și pretutindeni, și atunci nu mai este adevărat că *toate* adevărurile sunt relative. De acest impas și de această dificultate insurmontabilă nu scapă nici o teorie relativistă: deci nici pragmatismul și nici ficționalismul. Din însăși clipa în care orice gânditor relativist încearcă să dovedească relativitatea cunoștinței omenești, el este ferm convins că teoria lui cuprinde adevăruri care nu mai sunt relative, ci absolute. Și după relativiști există deci adevăruri absolute, și anume propriile lor adevăruri!

Să lăsăm însă la o parte această critică ce privește relativismul în genere și să ne întoarcem la concepția ficționalistă a lui Vaihinger. Care-i sunt părțile vulnerabile? Să relevăm în treacăt câteva contradicții, pe care le-am lăsat să transpară și în expunerea făcută de noi. Vaihinger vorbește mai întâi de „activitatea fictivă a sufletului" ca de o activitate, lăsând să se creadă că alături de ea mai sunt și alte „activități", pentru ca mai apoi să prezinte astfel lucrurile ca și când conștiința n-ar poseda decât „activitatea fictivă", o chestiune cu consecințe incalculabile pentru concepția lui. De asemenea, când vorbește de ficțiuni ca noțiuni fundamentale, constitutive, ale tuturor științelor, el aci spune că *toate*, aci spune că numai *unele* din noțiunile categoriale ale științelor sunt ficțiuni — chestiune iarăși de o importanță capitală. Căci dacă în afară de „activitatea fictivă" a „funcțiunii logice" mai există și alte activități, dacă în afară de noțiunile categoriale fictive mai există și alte noțiuni categoriale nefictive, atunci susținerile ficționalismului nu sunt așa de grave și se poate discuta cu el. Inconsecvența lui Vaihinger se vrea însă completă și de aceea el afirmă dogmatic că toate cunoștințele sunt ficțiuni. Susținând acest lucru, este evident că Vaihinger își închide singur orice posibilități teoretice. Căci dacă orice cunoștință este fictivă, atunci nu este posibilă o tratare sistematică a ficțiunilor, o întemeiere și explicație științifică a lor. Dacă orice idee este fictivă, atunci fictivă este și teoria despre ideile fictive. Dar Vaihinger nu trage această concluzie, ce rezultă necesar din premisele puse de el. Din contră, el ne dă o teorie a ficțiunilor, o „filosofie a lui *ca și când*", care ca atare pretinde să fie adevărată, iar nu fictivă. O recunoaștere tacită că există și cunoștințe care nu sunt fictive. Nu se poate vorbi despre ficțiuni, nu se poate vorbi logic valabil despre ele, dacă nu stăm

---

[1] A. Schinz, *ibid.*, pp. 42—43.

teoretic în afară de ele şi nu admitem din capul locului existenţa legilor logice şi posibilitatea principială a cunoştinţei. Nu trebuie să uităm apoi că ficţiune este o noţiune corelativă, care presupune altă noţiune, ce nu mai este fictivă; că noţiunea de ficţiune şi-ar pierde orice sens şi orice semnificaţie, dacă se face abstracţie şi se tăgăduieşte, în domeniul teoretic, noţiunea de adevăr adecvat, necesar şi universal valabil.

Ne putem apoi cu drept cuvânt întreba: de ce ficţiunile ar fi mai utile şi mai avantajoase vieţii decât judecăţile logice? De ce ficţiunile, care sunt creaţii subiective, arbitrare şi contradictorii, pot înlesni şi determina dezvoltarea vieţii, iar cunoştinţele obiective, logic valabile, adevărurile în strictul înţeles al cuvântului, nu? Dacă ficţiunile sunt constitutive, necesare şi indispensabile, cunoaşterea fundamentelor fictive ale cunoştinţei noastre nu este în stare să primejduiască viaţa însăşi, tocmai fiindcă ne-o revelează ca bazându-se pe iluzii şi ne face să credem că nu este altceva decât o simplă aparenţă? N-ar fi în interesul vieţii ca, dacă în adevăr se bazează pe ficţiuni, să ne ascundă caracterul acestor instrumente ale ei de acţiune? Şi n-ar „putea fi cu mult mai util şi deci din acest punct de vedere pragmatist cu mult mai just, dacă am reprezenta doctrina: «nu există ficţiune» sau «ficţiunile sunt neîndreptăţite», căci am trăi poate mai intens, dacă nu am cunoaşte natura fictivă a gândirii; fiindcă această doctrină [ficţionalistă] ar putea duce la un pesimism plin de desperare, în vreme ce doctrina despre caracterul obiectiv, neficţional, tăgăduirea importanţei ficţiunii ar putea naşte un optimism plin de încredere, avantajos vieţii *(lebenfördernd)*“[1].

Ca şi pragmatismul, ficţionalismul răstoarnă lucrurile, susţinând că reprezentările, noţiunile, judecăţile sunt adevărate fiindcă atât practic cât şi teoretic, ele sunt utile, câtă vreme sunt în realitate utile, când sunt, tocmai fiindcă sunt adevărate. Înseşi ficţiunile îndeplinesc un rol ştiinţific şi sunt practice şi utile fiindcă „au în ele un sâmbure de adevăr“, fiindcă nu sunt în totalitate fictive. „Cele mai multe greşeli nu sunt total false, cele mai multe adevăruri nu sunt total adevărate, întrucât sunt unilaterale, abstracte, imperfecte“[2].

Este adevărat că Vaihinger a descoperit un domeniu pe care gânditorii îl ignorau până la el. El a determinat corect operaţiunile fictive de care se serveşte gândirea întru cunoaşterea obiectelor ce-i sunt date. Dar el merge prea departe, distrugându-şi orice baze teoretice, când generalizează şi susţine dogmatic că tot ce gândeşte gândirea este fictiv. Pentru o atare afirmaţie nu-l îndreptăţeşte nici realitatea lucrurilor, nici natura principială a cunoştinţei. Cu atât mai puţin este îndreptăţit să facă din ficţiuni un ideal teoretic, ignorând şi neglijând importanţa factorilor cu adevărat logici. Căci în fond Vaihinger face apologia ficţiunilor. Ne este însă îngăduit să facem dintr-o „cale indirectă a gândirii“, pe care gândirea o aplică, fiindcă momentan şi din anumite motive nu poate altfel, o normă universală a gândirii? Dacă lucrurile ar sta aşa cum susţine Vaihinger, atunci gândirea ar fi trebuit de mult sau ar căuta acum cu tot dinadinsul să abandoneze „căile directe“ şi să le aplice numai pe cele „indirecte“. În realitate, lucrurile stau cu totul altminteri de cum le prezintă Vaihinger.

---

[1] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen*, Stuttgart, 1922, pp. 47—48.

[2] B. Eisler, *op. cit.*, p. 42.

Gândirea nu întrebuinţează din plăcere ficţiunile, ci de nevoie. Nu numai că nu le caută cu asiduitate şi nu le doreşte, dar din contră, pe cât poate le evită, iar după ce le întrebuinţează, se întoarce bucuroasă la căile normale. Nu trebuie deci să facem dintr-o necesitate un merit, dintr-un păcat o virtute! Nu trebuie să cădem în greşeala de a exagera peste orice îndreptăţire rolul ficţiunilor şi a le atribui funcţiuni pe care ele nu le îndeplinesc şi nu le pot îndeplini, greşeală în care cade Vaihinger. De dragul ficţiunii, nu trebuie să sacrificăm adevărul.

Dacă pragmatismul şi ficţionalismul cuprind atâtea puncte vulnerabile, aceste teorii îşi au totuşi şi meritele lor istorice. Ficţionalismul, fiindcă a atras atenţia asupra unuia din aspectele gândirii, determinându-l, dacă facem abstracţie de exagerări, corect. Pragmatismul, fiindcă din nou a atras atenţia asupra condiţiilor individuale şi omeneşti ale cunoştinţei, asupra „genezei" adevărului şi a erorii. Privite ca teorii relativiste ele nu se pot susţine, dar au totuşi „o anumită valoare pentru dezvoltarea culturii" în genere. Ca teorii relativiste, ele exercită o influenţă binefăcătoare, ajutându-l pe individ să se elibereze de „lanţurile unei tradiţii dogmatic primite", contribuind la progresul vieţii individuale şi sociale"[1] şi îndreptând atenţia asupra anumitor forme de degenerare a gândirii.

Ca să încheiem, am putea spune, întrebuinţând, în parte modificată, o frază aplicată de obicei în alte ocazii: pragmatismul e bun, dacă-l privim ca pe o contribuţie la psihologia cunoaşterii şi poate deveni epistemologic fructuos, dacă ştim să ieşim din el.

BIBLIOGRAFIE

William James, *Le pragmatisme*, 1926.
— *Philosophie de l'expérience*, 1928.
— *Introduction à la philosophie*, 1926.
— *L'idée de verité*, 1913.
Ferdinand Canning Scott Schiller, *Riddles of the Sphinx*, Revised edition, 1910.
— *Humanism*, Second edition, 1912.
— *Studies in Humanism*, Second edition, 1912.
— *Plato or Protagoras?*, 1908.
— *Logic for use*, 1929.
John Dewey, *Nature and Experience*, 1925.
— *Comment nous pensons*, 1925.
— *Creative intelligence*, 1917.
— *Essays in experimentale logic*, 1916.
G. Vailati, *Scritti*, 1911.
G. Papini, *Sul Pragmatismo*, 1913.
M. Calderoni, *Pragmatismo*, 1920.
Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*.
E. Boutroux, W. James, 1912.
Albert Schinz, *Anti-Pragmatisme*, 1909.
René Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. III, 1922.

---

[1] Vd. şi B. Eisler, *op. cit.*, p. 37.

Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920.

Emmanuel Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais, Étude historique et critique*, 1923.

André Lalande, *Pragmatisme et Pragmaticisme*, „Revue Philos.", 1906.

— *Pragmatisme, Humanisme et vérité*, „Revue Philos.", 1908.

— *L'idée de vérité d'après W. James et ses critiques*, „Revue Philos.", 1911.

D. Parodi, *Le pragmatisme d'après W. James et Schiller*, „Revue de mét. et de morale", 1908.

A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, 1911.

Georges Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, 1921. Vezi şi „Bulletin de la Société Française d[e] Philosophie", 1908.

Marcel Hébert, *Le Pragmatisme*, 1908.

W. Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, 4. Aufl.

H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4. u. 5. Aufl., 1921.

Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913.

René Kremer, *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, 1928.

Şt. Zeletin (Ştefan Motaş), *Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englische[n] Philosophie der Gegenwart*, 1912.

Mircea Djuvara, *Mode noi în filosofie: Pragmatismul*, „Convorbiri literare", 1909.

C. Antoniade, *Raţionalism şi pragmatism*, Studii filosofice, vol. VI.

— *Problema adevărului în filosofia pragmatistă*, Studii filosofice, VI.

C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, 1927.

Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, 1939.

W. Switalski, *Probleme der Erkenntnis*, 1923.

Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 1911.

— *Die Philosophie des Als-Ob.*, Volks-Ausgabe, 1923.

H. Vaihinger, în „Philosophie derGegenwart in Selbstdarstellungen", Bd. 2, Zweite Aufl., 1923.

Ştefanie Willrodt, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-Ob.*, 1932.

A. Liebert, *Wie ist Philosophie überhaupt möglich?*, 1919.

St. Zissulescu, *Filosofia ficţionalistă a lui H. Vaihinger*, 1939.

J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1926.

M. Blondel, *De l'action*, 1909.

H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1927.

Eugeniu Sperantia, *Apriorismul pragmatic*, I. *Elaborarea conceptelor*, 1912.

AGNOSTICISMUL

S-ar putea pune întrebarea, dacă mai e nevoie de un capitol special închinat agnosticismului, după ce am luat cunoştinţă de atâtea teorii ce ar fi putut fi caracterizate drept agnostice. Nu vorbim de sceptici, care, îndoindu-se de posibilitatea oricărei cunoaşteri, sunt prin firea lor agnostici. Să ne amintim de un Kant care, tinzând cu toată puterea să arate cum e „posibilă" cunoştinţa universală şi necesară, şi s-o justifice, demonstra în acelaşi timp că această cunoştinţă universală şi necesară este valabilă numai despre lumea fenomenală, şi că realitatea în esenţa ei, „lucrul în sine", nu poate fi cunoscut. Să ne gândim de asemenea la concepţia pozitivistă, începând cu Aug. Comte, pentru care problemele metafizice sunt nu numai imposibile de rezolvat, dar şi inutile. Totuşi expunerea tendinţelor agnostice într-un capitol separat este necesară, fiindcă ne va pune în cunoştinţă cu o întreagă serie nouă de argumentări ce urmăresc să demonstreze imposibilitatea de a rezolva problemele referitoare la transcendent, problemele metafizice în legatură cu ceea ce există în sine, în legătură cu absolutul.

Termenul de agnosticism vine de la grecescul ἄγνωστος, care înseamnă *incognoscibil*. El a fost introdus în filosofie de Thomas H. Huxley în 1869 şi de atunci a căpătat valoare circulatorie. Huxley ţinea să exprime, cu acest termen, un procedeu de investigare ce consta în aplicarea unui principiu unic, cu două posibilităţi de exprimare: pozitivă şi negativă. „Pozitiv, spune el, acest principiu se poate astfel formula: în treburi ale intelectului urmează raţiunii tale, atât de departe cât ea te poate duce, fără să-ţi apleci urechea vreunei alte cumpăniri. Şi negativ: în treburi ale intelectului nu da ca sigure concluzii ce nu sunt nici dovedite, nici demonstrabile." Înaintea lui însă, William Hamilton căutase să demonstreze că Necondiţionatul, sub cele două forme ale lui, de Absolut, în sensul de complet sau perfect, şi de Infinit, în sensul că nu poate fi desăvârşit, nu este nici reprezentabil, nici gândibil. Iar trei ani după ce Huxley crease termenul de agnosticism, adică în 1872, fiziologul Du Bois-Reymond făcea la un congres al oamenilor de ştiinţă germani răsunătoarea lui comunicare *Über die Grenzen des Naturerkennes*, în care susţinea nu numai că noi nu cunoaştem deocamdată esenţa materiei şi a forţei şi nu putem explica din cauze mecanice conştiinţa, adică *ignoramus*, dar că noi nu vom cunoaşte niciodată aceste lucruri, ele fiindu-ne pe veci interzise, *ignorabimus*. Gânditorul care însă, cu o

subtilă dialectică, a căutat să demonstreze de ce Absolutul, pe care nu-l tăgăduieşte, ci dimpotrivă, îl afirmă cu tărie, nu poate fi cunoscut, este filosoful englez Herbert Spencer. Pe el îl vom lua ca reprezentant tipic al agnosticismului, ca să vedem în ce constă această doctrină[1].

Spencer porneşte de la antagonismul „cel mai vechi, cel mai adânc, cel mai grav şi cel mai general recunoscut" dintre toate antagonismele ce există între credinţe, anume de la antagonismul dintre religie şi ştiinţă. Un antagonism care, spune Spencer, „a început când descoperirea legilor celor mai simple ale lucrurilor celor mai comune a impus o limită fetişismului universal care domnise până atunci asupra spiritelor" şi care „se găseşte pretutindeni în toată întinderea cunoştinţei omeneşti, de la interpretarea celor mai simple fapte ale mecanicii până la formele cele mai complicate ale istoriei naţiunilor". Un antagonism ce-şi are rădăcinile înfipte „în adâncimile habitudinilor intelectuale ale diferitelor ordine de spirite". Între ştiinţă şi religie s-a născut, datorită luptelor ce le-au purtat în decursul secolelor, o animozitate care împiedică pe fiecare din ele să vadă ce este bun la cealaltă. Duşmănia dintre religie şi ştiinţă, spune realizează fabula acelor cavaleri care se luptau între ei din pricina culorii unui scut. Unul susţinea că scutul are o culoare, altul că are altă culoare, fie care acuzând pe celălalt de prostie şi de rea-credinţă: aceasta din cauză că nici unul nu trecea de partea cealaltă a adversarului pentru a privi scutul din punctul acestuia de vedere. Ei ar fi putut constata atunci de ce fiecare din ei vede altfel decât celălalt şi cum fiecare are dreptate în parte. Această fabulă este plină de învăţăminte. Dacă ţinem realmente la adevăr şi nu la gloria triumfului, trebuie să căutam a ne da seamă ce face pe unii oameni să susţină altceva decât susţinem noi şi să înţelegem că „obstinaţia lor de a susţine o credinţă trebuie să vină de acolo că ei simt un lucru pe care noi nu l-am simţit"; vom căuta apoi să completăm partea de adevăr găsită de noi cu aceea găsită de el. Spencer pleacă deci de la convingerea, nestrămutată pentru el, „că e un sâmbure de *bunătate în lucrurile rele*" şi tot astfel „că este un sâmbure de adevăr în lucrurile false". Ca atare, el se socoate îndreptăţit să proclame ca formă de procedare pentru dezlegarea problemelor fundamentale de a ţine o cale de mijloc. „Noi vom evita, spune el, cele două extreme ale unei supuneri excesive şi ale unei rezistenţe ilegitime; noi nu vom privi judecăţile oamenilor, pe unele ca absolut bune, pe altele ca absolut rele, ci vom înclina de preferinţă spre opinia, mai uşor de apărat, că nimeni nu are în totul dreptate şi că nimeni nu are în totul nedreptate." Să privim ambele aspecte ale marii controverse dintre religie şi ştiinţă cu imparţialitalte. „Să rezistăm antrenamentelor educaţiei, să închidem urechea murmurelor sectarilor, şi să vedem probabilităţile *a priori* care pledează în favoarea fiecăreia din părţi." Ne vom lămuri atunci nu numai asupra valorii ideilor ultime ale religiei şi ale ştiinţelor, dar şi asupra naturii limitelor şi valorii cunoştinţei în genere.

Ideile de care ne servim noi nu sunt toate concepute efectiv, ci o bună parte din ele sunt concepute simbolic. Astfel, când e vorba de un anumit om, noi ne putem face despre el o idee destul de precisă şi completă. Dacă e vorba de familia căreia aparţine el, nu vom mai avea o idee la fel: ne vom reprezenta, sau pe membrii cei mai importanţi, sau pe aceia pe care-i cunoaştem mai bine. Cu alte cuvinte, noi avem despre familia în chestiune o idee

---

[1] Lucrarea fundamentală în această privinţă a lui Spencer este *Prémiers Principes*.

vagă, „pe care ne-am putea-o preciza sau completa, dacă ar fi nevoie". Iar dacă mergem mai departe și căutăm să ne facem o idee despre clasa fermierilor căreia aparține această familie, nu ne reprezentăm toate persoanele care fac parte din această clasă, și chiar dacă am vrea, n-am putea-o face, ci ne mulțumim numai cu reprezentarea câtorva și cu convingerea că am putea mări indefinit numărul persoanelor reprezentate. Cu cât ne ridicăm deci la clase tot mai mari și mai cuprinzătoare, cu atât ideile pe care ni le facem despre ele pierd asemănarea cu acestea: ideile devin simboluri pure. Să ne gândim la conceptele care se referă la mamifere, la clasificarea vertebratelor, la animale în genere, și ne vom convinge numaidecât că tot mai mult și continuu se pierde asemănarea dintre concepte și obiecte, până când se transformă într-o neasemănare extremă. „Pe măsură ce numărul obiectelor grupate împreună de gândire crește, conceptul format de un mic număr de exemplare-tipuri combinate cu noțiunea de multiplicitate tinde din ce în ce mai mult să devină un pur simbol; aceasta, nu numai pentru că ea încetează de a reprezenta întinderea grupului, dar și pentru că, pe măsură ce grupul devine mai eterogen mărindu-se, exemplarele-tipuri la care gândim se aseamănă mai puțin cu media obiectelor cuprinse în grup."

Nu trebuie să credem însă că operațiunea cu ajutorul căreia ne ridicăm de la obiecte mici și concrete la obiecte mai mari și mai întinse ar fi o operațiune de prisos. Din contră, ea este de cele mai multe ori o operațiune foarte utilă și foarte necesară. „Când, în loc de lucruri, ale căror atribute pot să se unească destul de bine într-o singură stare de conștiință, noi avem de-a face cu alte lucruri, ale căror atribute sunt prea întinse sau prea numeroase pentru a fi astfel reunite, trebuie să renunțăm de a concepe o parte a atributelor sau să nu concepem nici unul din ele, adică să ne formăm despre ele o concepție mai mult sau mai puțin simbolică sau să nu ne formăm nici una. Nu trebuie să afirmăm nimic despre obiectele prea mari sau prea numeroase pentru a fi reprezentate mental, sau trebuie să ne alcătuim afirmațiile cu reprezentări extrem de imperfecte despre aceste obiecte, adică cu simboluri pure." De unde însă nu urmează că operațiunea aceasta nu este continuu periculoasă și nu ne poate induce adesea în eroare. Căci se întâmplă de obicei ca noi să ignorăm rolul simbolic al acestor concepte și să le acordăm un rol pe care nu-l au, fiindcă nu stă în menirea lor să-l aibă, anume un rol real. „Aceasta nu numai pentru că conceptul nostru despre un lucru sau despre o clasă de lucruri reprezintă rău realitatea, fiind astfel mai expuși să ne înșelăm într-o afirmație pe care ne-o facem asupra ei, dar mai ales pentru că noi presupunem că am conceput fidel o mare diversitate de lucruri, în vreme ce le-am conceput prin intermediul artificial al unui simbol, și că, în sfârșit, noi confundăm cu ele lucruri ce nu se pot concepe în nici un fel." De la obiectele pe care ni le putem reprezenta fără dificultăți în totalitatea lor, sau de la grupele mici de indivizi, pe care de asemenea ni le putem reprezenta, la acelea despre care nu putem avea reperezentări adecvate sau idei adevărate, din cauză că sunt în număr prea mare sau prea vaste, trecerea este insensibilă. Astfel, de la mărimea unei pietricele până la aceea a pământului este o distanță enormă, dar între aceste două obiecte „se pot introduce o serie de mărimi dintre care fiecare diferă așa de puțin de vecinele ei, încât e dificil de spus la ce punct al seriei conceptele noastre încep să devină imperfecte". De la ideile reale la cele simbolice trecem fără să observăm, fiindcă de la ideile reale la cele simbolice e o progresie graduală, sau sunt trepte insensibile. „Pe deasupra, noi suntem aduși

să tratăm conceptele noastre simbolice ca și când ar fi reale, nu numai pentru că nu putem stabili între conceptele simbolice și cele reale nici o linie de demarcație, dar și pentru că, în marea majoritate a cazurilor, ne servim de cele simbolice aproape tot așa de bine sau tot așa de bine ca și de cele reale, și pentru că ele nu sunt decât semne abreviate puse în locul semnelor mai complete care sunt pentru noi echivalentele obiectelor reale.“ Ceea ce face ca în ochii noștri aceste concepte simbolice să dobândească valabilitate e faptul că ele pot fi verificate pe calea indirectă a măsurării sau a enumerării. Sistemul solar, bunăoară, este imposibil de conceput, conceptul de sistem solar este un concept simbolic. Și totuși, faptul că prezicerile pe care le facem în legătură cu el se realizează trezește în noi convingerea că conceptul simbolic are o bază reală, că exprimă o existență reală și anumite raporturi esențiale. Noi ne obișnuim să privim conceptele simbolice ca reprezentări reale, ca concepte adecvate, pe de o parte fiindcă aceste concepte pot fi în marea majoritate a cazurilor completate, iar pe de altă parte pentru că, „în majoritatea cazurilor, ele servesc de îndrumare către concluzii a căror validitate are drept piatră de încercare corespondența cu observația.“ Știind însă pe baza unei lungi experiențe că ideile simbolice pot fi la nevoie verificate, noi ne obișnuim apoi să le admitem ca valide, fără să mai încercăm a le verifica. „În chipul acesta, deschidem poarta conceptelor care trec drept reprezentări ale lucrurilor cunoscute, dar care în realitate reprezintă lucruri ce nu se pot cunoaște în nici un fel.“ Conceptele rămân incomplete și devin simbolice datorită faptului că anumite însușiri ale obiectelor, însușiri despre care noi avem idei, încep să dispară din conștiință pe măsură ce obiectele de conceput devin mai întinse și mai complexe. „Când mărimea, complexitatea sau diseminarea obiectelor concepute devine foarte mare, nu se poate gândi în același timp decât la un număr mic din atributele lor, și concepția este atunci atât de imperfectă, încât nu mai este decât un simbol.“ Simbolurile sunt utile, legitime și indispensabile filosofiei atâta vreme cât fac posibilă prezicerea fenomenelor și dau naștere în conștiința noastră certitudinii că ele se raportează în adevăr la realitate și o reprezintă. „Însă când operațiunile spiritului acumulate sau indirecte nu ne pot pune în stare de a constata că ele corespund faptelor ce au existență reală și că nu se poate face prezicerea a cărei realizare să furnizeze aceeași dovadă, înseamnă că ele sunt radical vicioase și iluzorii și că nu se pot în nici un fel distinge de ficțiunile pure.“

Cu ajutorul acestui adevăr general, Spencer caută să ne lămurească asupra ideilor ultime, întâi ale religiei și apoi ale științei. Gânditorul englez pornește de la faptul că atât primitivul cât și copilul ce se nasc și cresc în mediul civilizat își pun vrând-nevrând întrebările: Ce este universul ? De unde vine el ?, întrebări ce „reclamă imperios o soluție, când din timp în timp imaginația se ridică deasupra vulgarităților vieții“. Orice soluție, oricât de șubredă, ce se prezintă întâi, e socotită plauzibilă și adoptată. „Pentru a umple vidul gândirii, spune cu drept cuvânt Spencer, prima teorie venită, oricare ar fi, pare să valoreze mai mult decât nimic. În lipsa oricărei alteia, ea prinde ușor rădăcină și, prin urmare, își păstrează poziția, grație înclinației omului de a accepta primele explicații ce-i sunt prezentate și grație autorității ce se îngrămădește în curând în jurul unei explicații date.“

Asupra originii universului sunt posibile „trei supoziții verbal inteligibile“: sau că universul există prin el însuși, sau că se creează pe el însuși, sau că e creat de o putere

exterioară — toate trei însă egal de neconceptibile. Să luăm pe fiecare în parte și să vedem de ce este neconceptibilă. Să începem cu cea dintâi, cu supoziția că universul există prin el însuși. Când noi spunem despre un arbore, de pildă, că se dezvoltă prin el însuși, cuvintele cu ajutorul cărora exprimăm ideea, „deși inexacte, reprezintă lucruri pe care ni le putem figura prin gândire cu o exactitate destul de mare". Noi nu ne putem reprezenta, firește, absolut toate schimbările complexe pe care le străbate arborele, ne putem însă reprezenta etapele principale ale schimbărilor. Operațiunea aceasta a conștiinței este apoi susținută de experiența generală, care „ne învață că printr-o observație continuată multă vreme putem dobândi facultatea de a ne figura mental o serie de schimbări care reprezintă mai bine seriile reale, adică noi știm că această concepție simbolică a dezvoltării spontane poate să se extindă în așa fel ca să se apropie de o concepție reală și că ea exprimă, deși inexact, o operațiune exactă a naturii". Concepția de dezvoltare prin sine a arborelui este simbolică, totuși clară și precisă și susceptibilă de a se apropia de o concepție reală. Nu tot așa stau lucrurile însă cu conceptul de existență prin sine. Acesta este un concept simbolic vag și cu totul de altă ordine decât acela de dezvoltare prin sine a arborelui. Asociind cuvântul *prin sine* cu cuvântul *existență*, noi credem că am dobândit o idee de aceeași natură cu ideea pe care ne-o sugerează cuvintele *activitate spontană*, ceea ce este în realitate o iluzie. „Mai întâi e clar că pentru noi cuvintele de existență prin sine vor să spună existență independentă de o alta, care nu este produsă de o alta: afirmația existenței prin sine nu este decât o negare indirectă a creației. Excluzând astfel ideea unei cauze anterioare, excludem în mod necesar pe aceea a unui început; căci a admite că a fost un timp în care existența nu începuse, înseamnă a admite că începutul ei a fost determinat de ceva, sau cauzat, ceea ce este o contradicție. Deci existența prin sine înseamnă existență fără început, și o concepție a existenței prin sine este o concepție a unei existențe fără început." Oricâte eforturi ar face spiritul, el nu poate izbuti să conceapă ceva. Căci „a concepe existența prin infinitul timpului trecut înseamnă a concepe un infinit scurs, ceea ce este o imposibilitate". Să admitem totuși că existența prin sine ar fi conceptibilă, prin aceasta ar fi cumva conceptibil și universul, el însuși ? Câtuși de puțin. Și e lesne de înțeles de ce. Întrucât existența unui obiect ar deveni mai conceptibilă prin aceea că s-ar dovedi că el a existat și mai înainte ? „Nu se poate spune că existența unui obiect la un moment dat devine mai conceptibilă pentru că s-a descoperit că el exista cu o oră, cu o zi, cu un an mai înainte; și, dacă existența lui în acest moment nu devine câtuși de puțin mai inteligibilă prin faptul existenței lui în timpul unei perioade anterioare finite, nu există acumulare de perioade, chiar împinsă la infinit, care s-o poată face mai inteligibilă." Teoria ateistă este prin urmare o teorie neconceptibilă. Și chiar dacă ar fi conceptibilă, n-ar fi, prin faptul acesta însuși, o soluție. „Afirmația că universul există prin sine nu ne duce nici cu un pas măcar dincolo de cunoașterea existenței lui prezente, și prin urmare ne lasă în fața unei noi afirmații a aceluiași mister."

După cum ipoteza existenței prin sine, construită de teoria ateistă, nu este conceptibilă și nu poate fi acceptată ca o soluție, tot așa ipoteza creației prin sine, prezentată de panteism, nu este conceptibilă și nu poate fi recunoscută ca o soluție. Este adevărat că „există fenomene... care ne ajută să ne formăm o concepție simbolică despre un univers în evoluție spontană", cum ar fi, de pildă, «precipitarea unor vapori invizibili sub formă de

nori». Noi putem concepe că universul a trecut, pe baza unei determinări proprii, printr-o succesiune întreagă de faze până când a ajuns la stadiul în care se află astăzi. Dar este absolut imposibil de conceput cum ceva se creează pe sine și să transformăm concepția simbolică a uneii creații prin sine într-o concepție reală. În realitate, a concepe creația prin sine înseamnă a concepe existența în posibilitate devenind existență actuală prin efectul unei necesități imanente: ceea ce nu se poate. Noi nu ne putem face o idee despre existența potențială a universului ca distinct de existența lui actuală. Dacă ea ar fi în adevăr reprezentată în spirit, ea ar fi ca fiind *ceva*, ca fiind existență actuală adică; supoziția că ar fi reprezentată ca fiind ceva cuprinde două absurdități: că nimic este mai mult decât o negație și poate să fie reprezentat în spirit într-un mod pozitiv, și că un anumit nimic se distinge de alte nimicuri prin puterea de a se dezvolta și de a deveni ceva". Apoi, în afară de aceasta, noi n-avem în conștiința noastră nimic care să fie echivalentul și să corespundă cuvintelor: „o necesitate imanentă prin efectul căreia o existență în posibilitate a devenit o existență actuală". Existența, care a stat un timp indefinit sub o anumită formă, poate fi concepută că a trecut sub altă formă datorită unei impulsii externe sau adiționale; dar cum existența în posibilitate a devenit existența actuală, fără o cauză, este o chestiune neconceptibilă. Să admitem însă că se poate concepe o existență în posibilitate distinctă de o existență actuală și că se poate concepe și tranziția de la cea dintâi la cea de-a doua. Cu aceasta problema ar fi soluționată sau ar fi adusă mai aproape de soluționare ? Absolut deloc. Căci s-ar pune atunci aceeași întrebare pentru existența în posibilitate: de unde vine această existență în posibilitate ? Ea are nevoie de explicații ca și existența actuală. Iar dificultățile de explicare nu sunt la cea dintâi mai mici decât la cea din urmă.

În legătură cu originea puterii latente, vom avea prin urmare aceleași ipoteze: existența prin sine, creația prin sine și creația de către o putere exterioară. Nici una însă acceptabilă. „Existența prin sine a unui univers în posibilitate nu este mai acceptabilă decât cea a unui univers actual. Creația prin sine a unui univers în posibilitate ar implica cu atât mai mult dificultățile care ne opresc; ea ar cuprinde în sine că în spatele acestui univers în posibilitate există o virtualitate și mai îndepărtată; și tot așa mai departe până la infinit, fără a fi mai înaintați. Pe de altă parte, a atribui acestui univers în posibilitate drept cauză o forță exterioară înseamnă a introduce gratuit și fără scop noțiunea unui univers potențial." Ipoteza creației prin sine cuprinde așadar termeni care nu corespund unor lucruri reale, „ci sugerează numai simbolurile cele mai vagi și cele mai puțin susceptibile de interpretare".

Să vedem dacă a treia ipoteză, aceea a creației de către o putere exterioară, admisă de teism, este mai conceptibilă. Se admite în genere, atât în diferitele concepții ateiste cât și de către cosmogonie, că cerul și pământul au fost făcute așa cum un meșter ar face un lucru; adică el are materialul și nu face altceva decât să-l transforme și să-l fasoneze. Ipoteza aceasta nu poate fi admisă, între altele și fiindcă ne lasă absolut nedumeriți asupra adevăratului mister în chestiune, „adică asupra originii materialelor din care a fost compus universul". Comparația cu meseșugarul ne pune în adevăr la îndemână un simbol, ca să ne figurăm cam cum ar fi fost făcut universul; dar un simbol cum nu se poate mai vag și mai fără temei. „Căci meșteșugarul nu face nici fierul, nici lemnul, nici piatra pe care le întrebuințează; el se mărginește a le fasona și a le pune împreună. Presupunând că soarele, planetele, sateliții și toate lucrurile pe care le conțin aceste corpuri au fost formate într-un

mod similar de un «Mare Artist», noi presupunem numai că el a dispus în ordinea pe care o vedem acum anumite elemente preexistente." Cu aceasta însă problema nu este rezolvată. Fiindcă se pune în mod necesar întrebarea: elementele acestea preexistente de unde vin ele, unde își au originea? „Producerea materiei scoase din nimic, iată adevăratul mister." Similitudinea dintre procedeul meșteșugarului și acela al „Marelui Artist" nu ne ajută cu nimic să dezlegăm misterul. Teoria ateistă se vădește însă și mai șubredă atunci când se trece de la conținutul lumii la ceea ce-l conține, adică de la materie la spațiu. Dacă se admite că înaintea materiei există un vid incomensurabil, atunci se ridică întrebarea: de unde acest vid? „Pentru ca o teorie a creației să fie completă, ea ar trebui să răspundă că spațiul a fost făcut în același chip ca și materia. Dar imposibilitatea de a concepe acest mod de a crea spațiul este atât de manifestă, încât nimeni nu îndrăznește s-o afirme. În adevăr, dacă spațiul a fost creat, el nu exista mai înainte; or, nu există efort al spiritului care să ne poată face să ne imaginăm non-existența spațiului. Unul din adevărurile care ne sunt cele mai familiare e că ideea unui spațiu ce ne înconjoară din toate părțile nu poate fi îndepărtată o singură clipă din gândire. Nu numai că suntem siliți de a gândi spațiul ca prezent pretutindeni, dar noi suntem incapabili de a-i concepe absența, fie în trecut, fie în viitor. Dacă non-existența spațiului este absolut neconceptibilă, rezultă de aici că creația spațiului este neconceptibilă." Să admitem totuși că ideea unei creații a universului de către o putere exterioară ar fi conceptibilă; s-ar pune altă întrebare, care n-ar reduce cu nimic misterul: această putere exterioară de unde vine? Pentru a răspunde la această întrebare nu dispunem decât de cele trei ipoteze pe care le cunoaștem: a existenței prin sine, a creației prin sine și a creației de către o putere exterioară. „Cea din urmă este inadmisibilă; ea ne face să parcurgem o serie infinită de puteri exterioare și ne readuce la punctul de plecare. A doua ne aruncă în aceeași încurcătură, pentru că, așa cum s-a văzut, creația prin sine presupune o serie infinită de existențe în posibilitate." Și atunci nu mai rămâne decât a treia ipoteză, că universul are un creator ce există prin el însuși. Dar și existența prin sine este, după cum am văzut, „riguros neconceptibilă", indiferent de natura obiectului. „Cine recunoaște că teoria ateistă este de nesusținut pentru că ea conține ideea imposibilă a existenței prin sine trebuie neapărat să admită că ipoteza teismului este de asemenea de nesusținut, pentru că ea conține aceeași imposibilitate."

Astfel, toate cele trei supoziții asupra originii universului, deși inteligibile verbal, supuse unui examen critic se vădesc de-a dreptul iluzorii, ilegitime, inconceptibile, incogitabile. Și dacă noi ni le reprezentăm, nu ni le putem reprezenta decât în același mod în care ne reprezentăm pseudo-ideile desemnate cu cuvintele pătrat fluid sau substanță morală.

Dacă încercăm acum să cunoaștem natura universului, lucrurile nu stau mai bine: „aceleași dificultăți insurmontabile se înalță în fața noastră, sau mai curând sunt aceleași dificultăți sub forme noi". Noi putem să nu facem supoziții în legătură cu natura universului, iar dacă le facem, nu ni le putem reprezenta. „Ne găsim, pe de o parte, obligați să facem anumite supoziții și, pe de altă parte, găsim că aceste supoziții nu pot fi reprezentate." Dar să vedem mai îndeaproape cum stau lucrurile.

Dacă cercetăm și căutăm să stabilim cum se face că în conștiința noastră avem impresii de sunet, de culori, de gust, de atâtea alte „atribute pe care le atribuim corpurilor,

suntem constrânşi să le privim ca efecte ale vreunei cauze". Cauza aceasta poate fi determinată în trei feluri. Unii o consideră de natură materială, susţinând că adevărata cauză a impresiilor lor este materia, declarându-se cu aceasta satisfăcuţi. Alţii o consideră de natură spirituală, susţinând că spiritul este adevărata cauză a impresiilor şi că materia nu este altceva decât un mod de manifestare a spiritului. Sau, în sfârşit, cum au făcut alţii, materia şi spiritul sunt considerate ca forţe imediate, iar tot ceea ce se petrece în conştiinţa noastră este atribuit unei puteri divine, care este socotită adevărata cauză. Noi nu ne oprim însă numai la faptul stabilirii unei cauze, ci ne simţim obligaţi să stabilim cauza primă a impresiilor noastre. „Agentul, materie, spirit sau orice altceva, căruia îi atribuim impresiile noastre trebuie să le fie cauza primă, sau să nu le fie. Dacă este, totul s-a terminat. Dacă nu este, trebuie să fie îndărătul lui o altă cauză care devine atunci cauza reală a efectului." Numărul cauzelor interpuse nu joacă în această împrejurare nici un rol, ceea ce interesează este concluzia la care ajungem. Iar această concluzie spune: „Nu putem gândi impresiile pe care lumea le produce în noi, fără ca să gândim că ele au o cauză, şi nu putem cerceta cauza lor, fără să nu ne lovim de ipoteza cauzei prime".

Dacă încercăm să gândim această cauză primă, ajungem la concluzii noi şi la dificultăţi inextricabile. Prima problemă care se pune în legătură cu cauza primă este dacă ea e finită sau indefinită. „Dacă spunem finită ne încurcăm într-o dilemă. A gândi că această cauză primă este finită, înseamnă a gândi că ea are o limită. A gândi la această limită înseamnă cu toată necesitatea a gândi că nu mai există ceva dincolo de ea; e absolut imposibil de conceput un lucru mărginit fără a concepe o regiune care să-l înconjoare din toate părţile. Ce vom spune noi despre această regiune? Dacă această cauză primă este limitată şi dacă există ceva în afară de ea, acest ceva nu trebuie să aibă cauză primă: trebuie să fie fără cauză. Dar dacă admitem că ceva poate fi fără cauză, nu există raţiune de a presupune că un lucru oarecare are o cauză. Dacă, în afară de această regiune finită, asupra căreia guvernează cauza primă, există o regiune pe care noi suntem constrânşi s-o privim ca finită, asupra căreia cauza primă nu-şi întinde imperiul său, dacă admitem că există un infinit fără cauză, cuprinzând finitul cauzat, părăsim implicit ipoteza cauzalităţii. E deci imposibil de a considera cauza primă ca finită, ea trebuie să fie infinită."

Aceasta nu este însă singura concluzie inevitabilă la care ajungem atunci când încercăm să determinăm cauza primă. Cauza primă trebuie să fie, nu poate să fie decât independentă. Căci dacă e gândită ca nefiind independentă atunci ea nu mai poate fiinţa ca o cauză primă, ci cauza primă este în acest caz cauza de care depinde ea. Independenţa ei trebuie să fie apoi totală, nu parţială, fiindcă a spune că este parţial independentă înseamnă „a presupune o necesitate care determină independenţa ei parţial şi că această necesitate, oricare ar fi, trebuie să fie o cauză superioară, sau adevărata cauză primă, ceea ce este o contradicţie". Dar când se spune: cauza primă trebuie să fie total independentă, aceasta este tot una cu a spune că este şi trebuie să fie în afară de orice altă existenţă; „căci dacă prezenţa unei alte existenţe este necesară, cauza primă trebuie să depindă parţial de această altă existenţă şi nu mai poate fi cauza primă". Ceva mai mult încă. Cauza primă nu trebuie să fie gândită numai ca neavând relaţii necesare cu altă formă de existenţă, dar ea trebuie gândită ca neputând avea vreo relaţie necesară nici măcar în interiorul ei însăşi. Cauza primă nu poate avea în interiorul ei nimic care să-i determine schimbarea sau să i-o

împiedice. „Căci dacă e ceva în ea care să-i impună aceste necesităţi şi aceste restricţii, acest ceva trebuie să fie o cauză primă, ceea ce-i absurd. Astfel, cauza primă trebuie să fie în toate sensurile perfectă, completă, totală, cuprinzând în ea toată puterea şi ridicându-se deasupra oricărei legi. Sau, pentru a ne servi de expresia acceptată, ea trebuie să fie absolută."

Reflexiile în legătură cu natura universului ne duc, prin urmare, la două concluzii inevitabile. Anume: atât obiectele şi acţiunile externe, cât şi fenomenele conştiinţei proprii ne constrâng să le aflăm cauza; căutându-le însă cauza, noi nu ne putem opri şi nu ne putem declara mulţumiţi, „înainte de a ajunge la ipoteza cauzei prime", iar ajunşi aici, ne vedem siliţi a gândi cauza primă ca infinită şi absolută. Concluziile acestea rezultă cu o necesitate inexorabilă. Şi totuşi, atât raţionamentele cât şi concluziile la care duc ele „nu sunt decât concepte simbolice de ordin ilegitim", atât raţionamentele cât şi concluziile sunt iluzorii. Raţionamentele sunt false, concluziile sunt eronate şi se contrazic mutual. Pentru a dovedi acest lucru, Spencer se serveşte de demonstraţia făcută de Mansel, care, la rândul său, împărtăşeşte doctrina lui W. Hamilton. Ideile de cauză primă, infinit şi absolut, idei egal de indispensabile, nu pot fi totuşi gândite ca atribute ale uneia şi aceleiaşi fiinţe fără a nu cădea în contradicţie cu ele. „O cauză, spune Mansel, întrucât este cauză, nu poate fi absolută; absolutul ca absolut nu poate fi o cauză. Cauza, întrucât este cauză, nu există decât în relaţie cu efectul ei: cauza este o cauză a efectului; efectul este un efect al cauzei. Pe de altă parte, conceptul unui absolut presupune o existenţă posibilă în afară de orice relaţie. Noi încercăm să scăpăm acestei contradicţii aparente introducând ideea de succesiune în timp. Absolutul există mai întâi prin el însuşi şi pe urmă devine o cauză. Dar aici suntem împiedicaţi de un al treilea concept, acela de infinit. Cum poate deveni infinitul ceea ce el nu era mai întâi? Dacă determinarea cauzală este un mod posibil de existenţă, ceea ce există fără cauză nu este infinit, adică ceea ce devine cauză iese din propriile ei limite..." „Dacă presupunem că absolutul devine o cauză, continuă Mansel, rezultă că el acţionează cu ajutorul liberului arbitru şi al conştiinţei. Căci o cauză necesară nu poate fi concepută ca absolută şi infinită. Dacă este necesitată de ceva în afară de ea, este prin faptul acesta limitată de o putere superioară, şi dacă este necesitată de ea însăşi, are în natura sa o relaţie necesară cu efectul ei. Trebuie deci ca acest act de cauzare să fie voluntar, şi voinţa nu este posibilă decât într-o fiinţă conştientă. Dar conştiinţa nu este conceptibilă decât ca relaţie. Trebuie să existe un subiect conştient şi un obiect despre care subiectul să fie conştient. Subiectul este un subiect pentru obiect; obiectul este un obiect pentru subiect; şi nici unul, nici altul nu poate fi prin sine absolutul. Se poate înlătura această dificultate pentru o clipă, distingând între absolutul întrucât este relativ la un altul şi absolutul întrucât este relativ la el însuşi. E chiar posibil să se spună că absolutul poate fi conştient, cu condiţia să fie de el însuşi; dar această alternativă este în ultimă analiză nu mai puţin ruinătoare decât cealaltă. În adevăr, obiectul conştiinţei, fie acesta un mod de a fi al subiectului sau nu, este creat în şi prin actul conştiinţei sau are o existenţă independentă de conştiinţă. În primul caz, obiectul devine subiect, şi subiectul singur este adevăratul absolut. În cazul din urmă, subiectul depinde de obiect, şi obiectul singur este adevăratul absolut. Sau, dacă încercăm o a treia ipoteză şi dacă admitem că există amândouă [subiectul şi obiectul] într-o mutuală independenţă, nu mai avem absolut; nu ne mai rămâne decât o pereche de

relativități, căci coexistența, fie sau nu în conștiință, este ea însăși o relație." Dar demonstrarea dificultăților nu se oprește aici. Ele se înalță insurmontabile în fața noastră, dacă privim însăși natura proprie a absolutului. „Nu numai că absolutul, spune Mansel în continuare, cum se concepe, nu poate avea relație necesară cu orice ar fi; dar, chiar în virtutea naturii lui proprii, el nu poate conține în el însuși relație, cum ar face-o de pildă un tot compus din părți, sau ca o substanță compusă din atribute sau ca un subiect conștient opus unui obiect. Căci dacă există în absolut un principiu de unitate distinct de agregatul pur al părților sau atributelor, acest principiu singur este adevăratul absolut. Pe de altă parte, dacă acest principiu nu există în abolut, nu există absolut, ci un grup de relativități. Trebuie să recunoaștem că vocile filosofilor, care proclamă aproape unanim că absolutul este în același timp unul și simplu, sunt vocile rațiunii înseși, presupunând că rațiunea are o voce în această chestiune. Dar unitatea absolută, indiferentă și fără atribute, nu poate să se distingă de multiplicitatea ființelor finite printr-o trăsătură caracteristică, nici să se identifice cu ele în multiplicitatea lor. Suntem deci angajați într-o adevărată dilemă. Nu se poate concepe absolutul ca fiind conștient, nu se poate concepe nici ca fiind inconștient: el nu poate fi conceput ca fiind complex, nici ca fiind simplu; el nu poate fi conceput prin diferență, nici prin absență de diferență; el nu poate fi identificat cu universul, nici nu poate fi distins de acesta. Unul și multiplul, considerați ca începutul existenței, sunt deci egal de incomprehensibili." Să lăsăm la o parte antagonismul căruia îi dau naștere aceste concepții fundamentale ale teologiei în aplicările lor speciale și să admitem, spune Mansel, că toate „dificultățile sunt aplanate și că existența absolutului e sigur stabilită pe dovada rațiunii. Noi nu izbutim pentru aceasta să conciliem această idee cu aceea de cauză: n-am făcut nimic ca să explicăm cum absolutul poate da naștere relativului, infinitul finitului. Dacă condiția activității accidentale este o stare superioară aceleia de repaus, absolutul, fie că a lucrat voluntar, fie că a lucrat involuntar, a trecut de la o condiție comparativ imperfectă la o condiție comparativ perfectă; prin urmare el nu era perfect în origine. Dacă starea de activitate este o stare inferioară aceleia de repaus, absolutul devenind cauză, a pierdut perfecțiunea lui originară. Rămâne, e adevărat, o supoziție: că ambele stări se echivalează și că actul creației este o stare de indiferență. Dar această supoziție distruge unitatea absolutului sau se distruge pe ea însăși. Dacă actul creației este real și totuși indiferent, suntem siliți să admitem posibilitatea concepției a două absoluturi, unul producător și altul non-producător. Dacă actul nu este real, supoziția însăși dispare... Pe deasupra, cum se poate concepe relativul venind la existență? Dacă e o realitate distinctă de absolut, trebuie concepută ca trecând de la non-existență la existență. Dar a concepe un obiect ca neexistent cuprinde contradicție; căci ceea ce se concepe este conceput ca obiect de gândire în și prin concepte. Putem să nu gândim un obiect, dar dacă-l gândim, nu putem face altfel decât să-l gândim ca existent. Se poate la un moment dat să nu gândești un obiect și într-un alt moment să gândești acest obiect ca existent; dar a gândi acest obiect în actul devenirii, în trecerea de la non-existență la existență, înseamnă a gândi un lucru care, în gândirea însăși, se distruge..." Și Mansel conchide rezumând demonstrația: „Conceptul Absolutului și Infinitului, de orice parte se consideră, pare înconjurat de contradicție. E o contradicție a presupune că obiectul cutare există, fie singur, fie unit cu altele, și e o contradicție a presupune că el nu există. E contradicție a-l considera ca unul și o contradicție a-l considera

ca multiplu. E contradicție a-l privi ca personal și e contradicție a-l privi ca impersonal. Nu se poate fără contradicție să fie reprezentat ca activ și cu atât mai mult nu se poate fără o egală contradicție să fie reprezentat ca pasiv. Nu se poate concepe ca suma întregii existențe, nici concepe numai ca o parte a acestei sume."

Analiza ideilor ultime ale religiei ne duce prin urmare în mod necesar la judecăți negative. Contradicțiile statuate, cât și judecățile negative obținute, nu trebuie să ne ducă însă, subliniază Spencer, la concluzia că nici unul din aceste sisteme nu cuprinde un adevăr fundamental, căci „această concluzie ar fi o eroare". Nu trebuie să trecem cu vederea peste un lucru fundamental: anume că toate teoriile religioase, care ca atare sunt teorii *a priori* asupra universului, de la cele mai grosiere până la cele mai temeinice, adică de la fetișism și trecând prin politeism, monoteism, panteism, până la ateism, „afirmă implicit două lucruri: întâi, că există ceva de explicat, al doilea, că explicarea este cutare sau cutare". Toate religiile au prin urmare ceva comun: sunt de acord în mod tacit asupra faptului că „lumea, cu tot ceea ce ea conține și cu tot ceea ce o înconjoară, este un mister care vrea o explicație". Acesta este rezultatul fundamental pe care trebuie să-l reținem în urma examinării ideilor ultime ale religiei.

Să vedem cum se înfățișează ideile ultime ale științei. Să vedem dacă măcar aceste idei sunt conceptibile, dacă sunt mai conceptibile decât acelea ale religiei.

Ideile ultime ale științei sunt ideile de spațiu și timp, idei asupra cărora însă avem ipoteze cu totul opuse. O ipoteză susține că timpul și spațiul sunt existențe exterioare nouă și independente de noi, că sunt obiective; o altă ipoteză susține, din contră, că spațiul și timpul au o existență interioară, că aparțin structurii propriei noastre conștiințe, că sunt subiective.

Să luăm prima ipoteză, să vedem ce valoare are. „Dacă spațiul și timpul există obiectiv, spune Spencer, ele sunt entități. Aserțiunea că sunt non-entități se distruge singură: non-entitățile sunt non-existente; și a susține că non-existența există obiectiv înseamnă a uni termeni contradictorii. Și mai mult, a nega că spațiul și timpul sunt lucruri, adică în fond a le numi nimicuri, înseamnă a spune implicit absurditatea că există două specii de nimic. Nu se poate să fie privite ca atribute ale unei entități; pentru aceasta sunt două rațiuni: nu numai că e imposibil de conceput în realitate o entitate ale cărei atribute să fie ele, dar încă nu se poate imagina că ele încetează de a fi, chiar dacă orice lucru ar înceta de a fi, pe când atributele dispar în mod necesar cu entitățile cărora le aparțin. Astfel, deci, spațiul și timpul nu pot fi nici non-entități, nici atribute de entități." Să considerăm ipoteza obiectivității spațiului și timpului și să încercăm a le considera ca lucruri. Rezultatul va fi că ne va fi peste putință să ni le reprezentăm ca lucruri. În adevăr, un lucru nu poate fi conceput decât cu atributele lui, iar „absența acestor atribute este absența însăși a termenilor în care un lucru este conceput": absența atributelor atrage în mod necesar după sine imposibilitatea de a concepe. Dacă privim spațiul, singurul atribut pe care ne este îngăduit să-l gândim că-i aparține este întinderea. Iar întinderea nu-i poate fi atribuită fără a provoca o confuzie de idei. „În adevăr, întindere și spațiu sunt termeni convertibili: prin întindere, când spunem că este o proprietate a corpurilor, noi vrem să spunem ocuparea spațiului; prin urmare, a spune că spațiul este întins, înseamnă a spune că spațiul ocupă spațiul." La același rezultat confuz ajungem dacă încercăm să atribuim un atribut timpului.

Spațiul și timpul nu pot fi concepute ca entități nu numai fiindcă nu au atribute, ci și din altă cauză. „Toate entitățile pe care le recunoaștem real ca atare sunt limitate; și chiar când am putea cunoaște o entitate ilimitată, am separa-o prin acest fapt de clasa entităților limitate." Despre spațiu și timp nu se poate afirma însă nici una, nici alta, adică nici că sunt limitate, nici că sunt nelimitate. „Suntem cu totul incapabili să ne facem o imagine mentală despre spațiul fără margini și tot astfel suntem cu totul incapabili să imaginăm margini dincolo de care să nu mai existe spațiu. La fel, dacă trecem de la infinitul mare la infinitul mic, e imposibil de gândit o limită divizibilității spațiului și e tot atât de imposibil să-l concepem divizibil la infinit." De aceleași imposibilități ne lovim când e vorba de timp. Pe baza ipotezei, după care spațiul și timpul sunt obiective, ajungem, precum vedem, la un antagonism ireductibil: „Nu putem concepe spațiul și timpul ca entități și suntem incapabili să le concepem ca non-entități sau atribute de entități. Suntem siliți să le gândim ca lucruri existente și totuși nu le putem reduce la condițiile în care existențele sunt reprezentate".

Este poate mai întemeiată ipoteza susținută de Kant, a existenței subiective a spațiului și a timpului? Spencer spune din capul locului că ideea ce se află la baza filosofiei lui Kant nu este o idee propriu-zisă, ci o pseudo-idee, că, deși este inteligibilă verbal, ea este totuși absolut negândibilă. Ipoteza lui Kant nu stă în picioare și este neconceptibilă din două rațiuni. O primă rațiune stă în ceea ce el neagă implicit. În adevăr, „a afirma că spațiul și timpul așa cum le cunoaștem sunt condiții subiective înseamnă a afirma implicit că nu sunt realități obiective; dacă spațiul și timpul care se găsesc în spiritele noastre aparțin *eului,* trebuie în mod necesar ca ele să nu aparțină *non-eului,* ceea ce este absolut imposilbil de conceput". Kant își întemeiază ipoteza subiectivității spațiului și timpului pe faptul că conștiința de spațiu și timp nu poate fi suprimată, când în realitate această imposibilitate pentru conștiință de a se desprinde de spațiu și timp dovedește tocmai existența lor obiectivă. S-ar putea, firește, răspunde acestei obiecții aduse de Kant cu afirmația că incapacitatea noastră de a ne desprinde de spațiu și timp nu este altceva decât o consecință inevitabilă a existenței lor subiective. Dar această nouă afirmație poate fi răsturnată cu ceea ce afirmă direct conștiința. Și anume: „conștiința afirmă direct că timpul și spațiul nu sunt înăuntrul spiritului, ci în afara spiritului, că nu se poate concepe ca ele să devină non-existente, chiar dacă spiritul ar deveni non-existent". A doua rațiune a neconceptibilității ipotezei lui Kant stă în ceea ce el afirmă explicit. Dacă în adevăr spațiul și timpul sunt forme ale *gândirii* [Spencer se exprimă aici greșit sau îl interpretează greșit pe Kant, căci acesta nu susține că spațiul și timpul sunt forme ale *gândirii*], noi nu le putem gândi fiindcă nu se poate ca ceva să fie în același timp și *formă* a unei gândiri și *materie* a ei. Kant afirmă apoi că spațiul și timpul sunt obiecte ale conștiinței. Această afirmație este însă menită să provoace câteva întrebări ce vor scoate în evidență șubrezenia ipotezei. „Dacă sunt *obiecte* de conștiință, cum pot fi ele deci în același timp *condiții* ale conștiinței? Dacă spațiul și timpul se încadrează în numărul condițiilor sub care noi gândim, atunci trebuie, când gândim spațiul și timpul, ca gândirile noastre să fie necondiționate, și dacă pot exista gândiri necondiționate, ce devine teoria?"

Oricum le-am privi deci, ideile de spațiu și timp „sunt cu totul incomprehensibile". Cunoștințele pe care pretindem că le avem despre ele sunt pseudo-cunoștințe, pe care nu putem pune nici un temei. „Dacă, pe de o parte, credem cu totul în realitatea lor obiectivă,

suntem, pe de altă parte, incapabili de a o explica rațional. În sfârșit, a pune cealaltă alternativă, non-realitatea obiectivă a spațiului și a timpului (ce se poate foarte bine formula, dar care este imposibil să se figureze), înseamnă pur și simplu a multiplica absurditățile." Asupra ideilor de timp și spațiu, care sunt idei fundamentale științifice, rămânem prin urmare într-o totală ignoranță.

Dacă luăm altă problemă fundamentală științifică, anume aceea a divizibilității materiei, dificultățile sunt tot așa de mari. În legătură cu divizibilitatea materiei nu sunt posibile decât două ipoteze: materia este divizibilă la infinit și materia nu este divizibilă la infinit. Ambele ipoteze sunt însă incomprehensibile. Să luăm prima ipoteză și să vedem unde ajungem dacă presupunem că materia e divizibilă la infinit. Noi putem divide un corp în două, putem apoi divide fiecare jumătate în două, și cu fiecare parte astfel obținută putem proceda la fel, până când ajungem la niște părți așa de mici, încât nu mai pot fi divizate pe cale fizică. Noi însă nu ne oprim la divizibilitatea fizică, ci continuăm pe cale mentală operația de divizare fără sfârșit a materiei. Dar în acest caz nu mai înseamnă „a concepe divizibilitatea infinită a materiei, ci înseamnă numai a-ți forma un concept simbolic", adică o idee care nu poate fi reală și verificată. „A concepe divizibilitatea infinită a materiei înseamnă a urmări mental diviziunile la infinit, dar pentru aceasta ar trebui un timp infinit." Să luăm ipoteza cealaltă, anume că materia nu este divizibilă la infinit. A susține că materia nu este infinit divizibilă e totuna cu a spune că părțile din care se compune materia nu pot fi divizate cu ajutorul nici unei forțe, ceea ce este o supoziție pur verbală, care, ca și ipoteza primă, nu poate fi reprezentată. „Căci fiecare din aceste părți elementare, dacă există, trebuie să aibă o suprafață superioară și o suprafață inferioară, o parte dreaptă și o parte stângă, așa cum au bucățile mai mari. Însă e imposibil de imaginat ca marginile acestei părți elementare să fie așa de simple încât să nu se poată face să treacă printre ele un plan de secțiune; și oricare ar fi forța de coeziune ce li se presupune, e imposibil de exclus ideea unei forțe superioare capabile să triumfe asupra ei." Nici una din aceste ipoteze nu este mai bună decât alta, nici una din ele nu poate fi preferată celeilalte, și cu toate acestea inteligența umană „nu poate să nu gândească că una sau alta trebuie să se acorde cu faptele". Problema divizibilității materiei este deci o problemă insolubilă.

În legătură cu materia se mai pune o altă problemă importantă, anume a solidității ei. O bucată de metal se prezintă percepțiilor noastre ca „o masă omogenă, rezistentă, fără soluție de continuitate", ea „apare ochilor și degetelor perfect plină". Se pune întrebarea: este materia în adevăr atât de solidă cum pare ea simțurilor noastre? Dacă răspundem afirmativ la această întrebare și dăm dreptate celor ce ne spun simțurile, dificultățile ce se ridică sunt inextricabile. „Dacă materia ar fi absolut solidă, cum se presupune, ea ar fi absolut incompresibilă, ceea ce nu este, pentru că nu se poate concepe compresibilitatea sau, într-un mod implicit, apropierea părților constitutive, dacă nu este între ele un spațiu neocupat." Dar supoziția solidității absolute a materiei e de nesusținut și din altă cauză. Să luăm un exemplu din mecanică, anume două corpuri, ambele de aceeași dimensiune, dintre care unul în repaus și altul în mișcare, acesta din urmă lovind pe cel dintâi, încât să se miște împreună: ele se vor mișca, dar cu o viteză care nu poate fi decât jumătatea vitezei inițiale. E o lege „a cărei negare este de neconceput", potrivit căreia „trecerea de la o mărime la alta nu se poate face decât prin toate gradele intermediare celor două mărimi".

Dacă ne referim la exemplul nostru, conform acestei legi corpul care se mişcă să zicem cu viteza 4 nu poate să-şi reducă, datorită şocului, viteza iniţială instantaneu la 2, ci trebuie să treacă prin toate vitezele ce se află între 4 şi 2. „Dar dacă materia ar fi cu adevărat solidă, dacă unităţile care o compun ar fi cu adevărat incompresibile şi în contact absolut, această «lege a continuităţii» (e numele ce-l poartă) ar fi violată în toate cazurile de coliziune. Căci fiind date două unităţi elementare, dacă una ce se mişcă cu o viteză reprezentată prin 4 loveşte pe alta ce este în repaus, unitatea care loveşte trebuie să sufere instantaneu o diminuare a vitezei sale, care cade la 2; trebuie să treacă de la viteza 4 la viteza 2 fără să se scurgă vreo bucată de timp oarecare şi fără să treacă prin vitezele intermediare; trebuie să se mişte în aceeaşi clipă cu vitezele 4 şi 2, ceea ce este imposibil."

De aceea s-a recurs la altă ipoteză, aceea susţinută de Newton. Materia se compune din particule solide, atomii, care însă nu sunt în contact direct, „ci acţionează unii asupra altora datorită forţelor de atracţie şi de respingere, a căror intensitate variază cu distanţele". Această ipoteză nu este mai comprehensibilă decât cealaltă. În adevăr, ea nu suprimă dificultatea, ci de la agregaţi o deplasează asupra atomilor. Să presupunem că materia se compune în adevăr din unităţi dense, întinse, ce se află într-un mediu de forţă. Această supoziţie nu înlătură deloc întrebarea asupra constituţiei acestor unităţi ultime. La această întrebare nu putem răspunde altfel decât că fiecare din aceste unităţi este o mică porţiune de materie. Cu alte cuvinte, ne întoarcem pe un drum ocolit şi multiplicând dificultăţile la ipoteza primă.

Pentru soluţionarea acestei probleme s-a mai făcut o supoziţie. Dându-şi seama că materia nu se poate constitui, aşa cum susţinea Leibniz, din monade fără întindere, şi ţinând seama de temeinicia obiecţiilor aduse ipotezei lui Newton, Boscovich a elaborat o nouă teorie, mixtă, socotită în stare să întrunească avantajele ambelor ipoteze anterioare, cu evitarea tuturor dificultăţilor pe care ele le implicau. După Boscovich, „părţile constitutive ale materiei sunt centri de forţă, puncte fără dimensiuni, care se atrag şi se resping mutual, în aşa fel încât păstrează între ele distanţe specifice". El mai afirmă apoi că „forţele posedate de aceşti centri pot varia cu distanţele, aşa încât, în condiţii date, centrii ar rămâne în echilibru stabil, separaţi prin intervale determinate, şi că în alte condiţii intervalele s-ar mări sau s-ar micşora". Teoria lui Boscovich, deşi ingenioasă, evitând o seamă de dificultăţi, nu poate fi totuşi acceptată. Şi anume nu poate fi acceptată fiindcă punctul de plecare este cu totul de neconceput. „Un centru de acţiune absolut fără întindere este, spune Spencer, inconceptibil." Noi ne putem face o idee despre el, dar o idee simbolică, ilegitimă. „Ideea de rezistenţă nu poate să se separe în gândire de ideea unui corp întins care rezistă. A admite că forţe centrale pot rezida în puncte, nu zic infinit de mici, dar care nu ocupă nici un spaţiu, oricât de mic, puncte care nu au altă relaţie decât poziţia lor, dar care n-au nimic pentru a o marca, puncte pe care nimic nu le distinge de alte puncte vecine ce nu sunt centri de forţă, înseamnă a face o ipoteză cu totul în afară de capacitatea spiritului omenesc."

Asupra naturii intime a materiei nu ne putem face o idee comprehensibilă. Ca şi la timp şi spaţiu, noi nu posedăm asupra materiei decât supoziţii absurde, între care trebuie să alegem.

Să supunem analizei o altă noţiune ştiinţifică fundamentală, noţiunea de mişcare, ca să vedem dacă măcar aceasta este conceptibilă. Dacă luăm o mişcare simplă, un corp pe

care-l împingem cu mâna într-o direcție determinată, s-ar părea că nu avem nici un motiv să ne îndoim nici de realitatea mișcării, nici de direcția în care se mișcă acel corp. Și totuși nu e greu de arătat că nu este întemeiată nici judecata asupra realității mișcării, nici aceea asupra direcției ei. Pentru a ne convinge despre acest lucru, să luăm un alt exemplu: un vapor care plutește pe apă la ecuator, cu fața spre Vest. Dacă pe vaporul acela, ce stă deocamdată pe loc, căpitanul se mișcă de la proră spre pupă, noi vom afirma, convinși că exprimăm un adevăr, că el se mișcă spre Est. Dar dacă ancora se ridică și vaporul se pune în mișcare spre Vest cu aceeași viteză cu care căpitanul se mișcă spre Est, mai putem noi afirma că și căpitanul se mișcă spre Est? Firește că nu, căci în vreme ce căpitanul merge spre Est, vaporul merge spre Vest, ducând cu el și pe căpitan. Noi nu putem spune despre căpitan că se mișcă nici spre Est, nici spre Vest, ci avem motive să susținem că, în raport cu spațiul ambiant, el stă pe loc. Și totuși această judecată nu este întemeiată. Căpitanul nu se află mereu în același punct. Știm că pământul se învârte în jurul axei sale și, prin urmare, și căpitanul spre Est, cu o viteză de 1 000 mile pe oră. Dacă am afirma însă că și căpitanul se mișcă spre Est cu 1 000 mile pe oră, am afirma o eroare. Căci, după cum știm, pământul se mișcă pe orbita lui cu 68 000 de mile pe oră, ceea ce înseamnă că, dacă e amiază, căpitanul se mișcă spre Est cu 1 000 de mile, iar spre Vest se mișcă cu o viteză de 67 000. Dar nici acum nu știm precis ce este cu mișcarea pământului. Căci nu trebuie să uităm că întregul sistem solar se mișcă spre constelația lui Hercule și, dacă ținem seama de acest lucru, atunci ajungem la constatarea că, în realitate, „căpitanul nu se mișcă spre Est, nici spre Vest, ci că urmează o linie înclinată pe planul elipticii și că merge cu o viteză mai mare sau mai mică (după sezonul anului) decât aceea pe care am dat-o noi". Și nici acum nu știm dacă rezultatul la care am ajuns este exact, fiindcă noi nu cunoaștem încă în totul „orânduirile dinamice ale sistemului nostru silderal". Cine știe ce alte rezultate am stabili dacă le-am cunoaște în întregime! „Se vede deci clar cât de înșelătoare sunt ideile noastre despre mișcare. Ceea ce pare că se mișcă este în realitate în nemișcare, ceea ce pare staționar, se mișcă în realitate, ceea ce, după noi, se îndreaptă într-o direcție, se mișcă cu o rapiditate mai mare într-o direcție contrară." Mișcările pe care le cunoaștem nu sunt mișcările reale ale unui obiect „în viteza sau în direcția lui", ci sunt mișcările pe care noi le măsurăm în raport cu un anumit punct. De unde nu trebuie să conchidem că, dacă mișcările pe care le măsurăm noi nu sunt reale, n-ar exista mișcările reale. Mișcările reale există și noi corectăm judecățile succesive pe care le facem asupra direcției și vitezei unui obiect fiind ferm convinși că există și o direcție reală. Suntem de asemenea convinși că „există în spațiu puncte fixe în raport cu care toate mișcările sunt absolute și găsim că e imposibil să scăpăm de această idee". Și cu toate acestea mișcarea absolută nu numai că nu poate fi percepută, dar nici măcar nu poate fi concepută. Dacă facem abstracție de condițiile de spațiu, mișcarea este absolut neconceptibilă. „În adevăr, mișcarea este o schimbare de loc; dar într-un spațiu fără limită schimbarea de loc este neconceptibilă, pentru că locul însuși este neconceptibil. Locul nu poate fi conceput decât în raport cu alte locuri și în absența obiectelor dispersate în spațiu, un loc nu poate fi conceput decât în raport cu limitele spațiului; de unde urmează că, într-un spațiu limitat, un loc nu poate fi conceput; toate lucrurile trebuie să fie la egală distanță de limitele care există. Astfel, pe

de o parte, suntem obligați să gândim ca există o mișcare absolută și, pe de altă parte, că mișcarea absolută este incomprehensibilă."

Insolubilă este apoi și problema transmiterii mișcării. Ne este imposibil de conceput cum un lucru care este în mișcare poate face să se miște un alt lucru care este staționar. „Sub ce raport un corp care a suferit o izbitură diferă de ceea ce era mai înainte? Ce lucru i-a fost adăugat, care, fără să-i afecteze într-un mod sensibil proprietățile, îl face totuși capabil să traverseze spațiul?" E vorba doar de același obiect care însă o dată se află în repaus și altă dată în mișcare, care în prima stare nu are tendința de a schimba locul, iar în starea a doua o are. „Care este deci lucrul care continuă să producă acest efect fără să se epuizeze? Cum se face că el [lucrul] rămâne în obiect? Veți spune că mișcarea a fost comunicată; dar cum? Ce lucru a fost comunicat ? Corpul care izbește n-a transferat un *lucru* corpului izbit; nu se poate nici spune că i-a transferat un *atribut*. Ce a fost deci transferat?" Cu aceasta ne aflăm „în fața vechii enigme a mișcării și repausului". Noi observăm de atâtea ori că un obiect în mișcare își micșorează încetul cu încetul viteza până când se oprește cu totul; de asemenea observăm adeseori că un obiect trece de la starea de repaus la cea de mișcare datorită unei forțe. Observăm aceste lucruri și totuși nu ni le putem reprezenta. Suntem înclinați să credem și să gândim că lucrurile se petrec conform legii continuității, anume că un lucru ce se află în mișcare nu trece în starea de viteză mai mică sau de repaus decât traversând toate vitezele intermediare; și tot așa de la repaus la mișcare sau de la o viteză mai mică la una mai mare. Că, altminteri spus, mișcarea crește insensibil, până când de la o mișcare infinitezimală se ajunge la zero sau de la zero se ajunge la o mișcare infinitezimală. În realitate însă lucrurile sunt neconceptibile. „Urmăriți cât vreți cu gândirea o viteză care descrește, rămâne încă o *oarecare* viteză. Luați jumătate și apoi jumătatea sumei de mișcare, și aceasta la infinit, mișcarea există încă; și mișcarea cea mai mică este separată de mișcarea zero printr-o prăpastie de netrecut. Așa cum un lucru, oricât de subțire ar fi, este infinit de mare în comparație cu nimic, tot așa mișcarea cea mai puțin conceptibilă este infinită în comparație cu repausul." Absolut la fel stau lucrurile dacă e vorba de trecerea de la repaus la mișcare. Ne aflăm deci în fața unui antagonism ireductibil: nu putem să gândim că lucrurile acestea se petrec fără violarea legii continuității, pe de o parte; iar pe de altă parte, nu putem concepe violarea acestei legi. „Astfel, conchide Spencer, fie că am considera-o în raport cu spațiul, sau în raport cu materia, sau în raport cu repausul, găsim totdeauna că mișcarea nu este un adevărat obiect de recunoaștere. Toate eforturile pe care le facem pentru a-i înțelege natura intimă nu pot decât să ne ducă la a alege între două idei egal de imposibile."

La aceleași dificultăți insurmontabile ne duce și problema conexiunii dintre forță și materie, asupra căreia nu e nevoie să ne oprim mai mult.

Dacă de la lumea externă trecem la cea internă, aceleași dificultăți inextricabile ni se ridică în cale în legătură cu problemele ei fundamentale. Nu încape nici o îndoială că stările noastre de conștiință se produc în ordine succesivă. Dacă ne punem însă întrebarea: succesiunea aceasta de stări de conștiință este finită sau infinită? noi nu putem spune nici una, nici alta. Nu putem spune că este infinită, mai întâi fiindcă pe cale indirectă se poate stabili că ea are un început, iar în al doilea rând fiindcă, așa cum am mai avut ocazia să vedem, nici o infinitate nu poate fi concepută. Dar nu putem spune nici că este finită, pentru

că oricât de bine ar funcționa memoria și oricât de departe am pătrunde cu ajutorul ei în trecutul stărilor de conștiință „vom fi totdeauna incapabili să constatăm identitatea primelor stări de conștiință: perspectiva ideilor noastre dispare într-o obscuritate profundă, în care nu mai putem zări nimic". Așa cum nu putem cunoaște începutul, la fel nu putem cunoaște capătul terminal al succesiunii stărilor de conștiință. Noi nu putem avea o cunoștință imediată despre sfârșitul unei serii în viitor; și nu putem nici pretinde că inelul terminal și prezent al unei serii este cu adevărat ultimul. „În adevăr, starea de conștiință pe care noi o privim ca ultima noastră stare de conștiință nu este ultima în realitate. Pentru ca să putem considera o impresie mentală ca parte a seriei, trebuie ca ea să fie rememorată, *reprezentată* în gândire și nu *prezentată*. Actul de conștiință care este în adevăr ultimul este acela care se operează prin actul însuși de a considera cu atenție starea care e pe cale de a trece, adică aceea prin care noi gândim că o stare anterioară era în chip real ultima. Așa încât sfârșitul apropiat al lanțului ne scapă tot atât de bine ca și sfârșitul îndepărtat." S-ar putea răspunde la aceasta, eventual, că „noi nu putem *ști* în mod direct dacă conștiința este finită în ce privește durata", dar am putea *concepe*. Dar, spune Spencer, nici măcar aceasta nu este exact. Și anume din două motive. Mai întâi, fiindcă nu putem concepe tot așa cum nu putem percepe terminațiile conștiinței noastre. Actul de a concepe și acela de a percepe sunt, spune Spencer, unul. Și în actul de concepere și în acela de percepere aceste terminații trebuie să fie reprezentate ca producându-se, iar nu prezentate. „Dar, a prezenta terminația conștiinței ca producându-se în noi înseamnă a ne concepe pe noi înșine contemplând încetarea ultimei noastre stări de conștiință, ceea ce implică continuarea conștiinței după această ultimă stare: ceea ce-i absurd." În al doilea rând, din cauza schimbărilor conștiinței. Conștiința se înfățișează ca o schimbare perpetuă, ca necontenită succesiune de stări, stările posterioare stând în conexiune cu cele anterioare. Iar ca o stare de conștiință să fie cunoscută, ea trebuie să fie comparată cu alte stări precedente, identificată sau deosebită de acelea, căci altfel ea nu poate fi cunoscută. „Dacă nu este gândită în conexiune cu altele, dacă nu este distinsă sau identificată prin comparație cu altele, ea nu este recunoscută, nu este o stare de conștiință. O ultimă stare de conștiință, prin urmare, ca orice altă stare de conștiință, nu poate exista decât prin perceperea relațiilor ei cu stările anterioare. Dar perceperea relațiilor ei trebuie să constituie o stare posterioară celei din urmă, ceea ce-i o contradicție." Această dificultate mai e prezentată de Spencer și sub forma următoare: „Dacă o schimbare necontenită de stare este condiția în care conștiința există, când ultima stare presupusă este atinsă prin isprăvirea stărilor prezente, schimbarea a încetat; deci conștiința a încetat; deci starea presupusă nu este deloc o stare de conștiință, deci ultima stare de conștiință nu poate exista". Ne lovim aici de aceleași dificultăți pe care le-am observat cu privire la relațiile dintre mișcare și repaus. „Așa cum am văzut, imposibilitatea reală de a concepe că repausul devine mișcare sau mișcarea repaus, tot așa găsim că e în realitate imposibil să concepem fie începutul, fie sfârșitul schimbărilor care constituie conștiința." Ajungem dar la concluzia, căreia nu i ne putem sustrage: „Pe de o parte suntem incapabili să credem sau să concepem durata conștiinței ca infinită, pe de altă parte suntem incapabili s-o cunoaștem ca finită și s-o concepem ca atare".

Tot așa de incapabili suntem însă și atunci când ne punem problema substratului conștiinței, când ne întrebăm: „Cine gândește ?" Cu toate că fiecare din noi este ferm

convins de existența lui și că unii filosofi iau ca bază a sistemelor lor filosofice existența personală. Și cu tot acordul ce există între mentalitatea vulgară și gândirea filosofică în această privință, totuși existența substanțială a conștiinței nu se poate justifica în fața rațiunii. Orice soluție am considera, ea e de neconceput. Să le luăm pe rând. Dacă vom spune că impresiile succesive și ideile care constituie conștiința sunt impresii și idei a ceea ce se numește spirit, „care, ca subiect, este *eul* real", „atunci admitem implicit că eul este o entitate". Dacă admitem că impresiile și ideile nu sunt simple modificări superficiale ale substanței gânditoare, ci că sunt modificări adânci ale substanței înseși, „că ele sunt „formele modificate pe care această substanță le ia din moment în moment", atunci „această ipoteză, ca și precedenta, cuprinde în sine că individul există ca o ființă permanentă și distinctă, pentru că modificările presupun în mod necesar ceva modificat". Dacă, în sfârșit, admitem ipoteza sceptică după care noi cunoaștem numai impresiile și ideile, care „sunt pentru noi singurele lucruri existente" și după care „personalitatea, pretinsul lor suport, este o pură ficțiune", încurcătura în care ne aflăm nu este cea mai mică. Căci ipoteza aceasta presupune tocmai ceea ce pretinde să respingă; mai întâi, conștiința nu poate să fie redusă la impresii și idei, fiindcă impresiile presupun în mod necesar existența unui ceva ce este impresionat; în al doilea rând, scepticul însuși consideră impresiile și ideile, în care a dizolvat conștiința, ca impresiile și ideile *lui*, ceea ce pe baza ipotezei lui nu este îndreptățit; în al treilea rând, fiindcă, dacă scepticul, „așa cum e silit, admite că are o intuiție a existenței lui personale", nu poate invoca nici o rațiune „pentru a respinge această intuiție ca nefiind reală, în timp ce acceptă pe altele ca reale". Împotriva concluziilor lui, scepticul n-are încotro, el trebuie să „admită realitatea spiritului individual". Recunoscând, împreună cu Mansel și Hamilton, ca o condiție fundamentală a conștiinței, antiteza dintre subiect și obiect, Spencer susține că personalitatea „este un lucru ce nu se poate cunoaște în nici un fel", că personalitatea nu poate fi cunoscută din cauza naturii înseși a gândirii. „Actul mental, spune Spencer, în care eul este perceput implică, ca orice altă stare mentală, un subiect care percepe și un obiect perceput. Dacă obiectul perceput este eul, care este subiectul ce percepe? Sau dacă eul adevărat este acela care gândește, care este celălalt eu care este gândit ? Evident, o adevărată cunoaștere a eului implică o stare în care cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut sunt una, în care subiectul și obiectul sunt identificate și această stare, susține cu dreptate Mansel, înseamnă distrugerea subiectului și a obiectului."

Ideile ultime ale științei se vădesc examenului critic ca niște idei ilegitime, ele „sunt toate reprezentative de realități incomprehensibile". Fie că este vorba de lumea externă, fie că este vorba de cea internă, dificultățile sunt insurmontabile pentru omul de știință. „În lumea internă, precum și în lumea externă, omul de știință se vede înconjurat de schimbări perpetue, cărora el nu le poate descoperi nici începutul, nici sfârșitul. Dacă, urcând cursul evoluției lucrurilor, adoptă ipoteza după care universul ar fi avut altădată o formă difuză, el se găsește în cele din urmă în imposibilitatea de a concepe cum a ajuns universul la această stare; la fel, dacă speculează asupra viitorului, el nu poate pune o limită imensei succesiuni de fenomene ce se desfășoară mereu înaintea lui. De asemenea, dacă își îndreaptă privirile înăuntru, el bagă de seamă că cele două capete ale lanțului conștiinței sunt în afară de prizele lui; ceva mai mult, că e în afară de puterea lui de a concepe că

conștiința a început în trecut sau că sfârșește în viitor." Nu numai când e vorba de succesiunea și de schimbarea fenomenelor, omul de știință se vede în cele din urmă în fața unui mister impenetrabil, ci, cum am văzut, și atunci când e vorba de natura intimă a fenomenelor. „Chiar dacă ar fi capabil în toate cazurile să reducă aparențele, proprietățile și mișcările lucrurilor la manifestări de forță în spațiu și timp, el ar găsi iarăși că forța, spațiul și timpul depășesc orice inteligență. Tot astfel, dacă el poate reduce în ultimă analiză acțiunile mentale la senzații, ca la materialul primitiv din care sunt construite toate ideile, el nu este cu aceasta mai înaintat, căci nu poate da nici o explicație nici senzațiilor însele, nici acelui oarecare ceva care are conștiința senzațiilor." Deci atât originea lucrurilor, cât și substanța lor sunt enigme menite să rămână pururea astfel, sunt chestiuni insolubile, oricâte investigații ar face mintea omenească. Desigur, științele au făcut progrese, prin adunarea de fapte și descoperirea de adevăruri limitate și derivate, dar aceste progrese nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea adevăratul fond al problemelor. „Oricât de mari, spune Spencer, sunt progresele făcute adunând faptele și stabilind generalizări din ce în ce mai largi, la orice punct va fi fost împinsă reducerea adevărurilor limitate și derivate la adevăruri mai largi și mai importante, adevărul fundamental rămâne în afară de orice posibilitate. Explicarea explicabilului nu poate decât să arate cu mai multă claritate că, ceea ce este dincolo, este inexplicabil." Experiența științifică și rezultatul investigațiilor sale îl învață pe omul de știință să cunoască însușirile efective ale inteligenței umane, grandoarea ei, pe de o parte, micimea ei, pe de altă parte: „puterea ei în domeniul experienței, neputința ei în domeniul în care experiența nu pătrunde". El ajunge astfel „să-și facă o idee foarte lămurită despre incomprehensibilitatea celui mai simplu fapt considerat în sine" și „*știe* să nu pună la îndoială că, în esența sa intimă, nimic nu poate fi cunoscut".

Nu numai cu ajutorul inducțiilor ce au la bază experiențe generale și speciale se poate dovedi că nu avem și nici nu putem avea idei absolute, dar și pe cale de deducție, printr-o dublă analiză: examinând, pe de o parte, produsele gândirii, iar pe de altă parte, operația gândirii.

Într-o zi de septembrie, spune Spencer, vă plimbați pe un câmp și la un moment dat un foșnet de iarbă produs la câtiva pași vă atrage atenția. Dorind să știți ce este, mergeți spre locul unde iarba se mișcă și ce vedeți? O potârniche care fuge într-un șanț. Constatând că potârnichea a mișcat iarba și a cauzat foșnetul, aveți curiozitatea satisfăcută, căci cu aceasta aveți *explicația* faptului. Ce înseamnă în acest caz a explica? Nu este prima oară când percepem că un corp pune alte corpuri mici în mișcare. Și când am stabilit că potârnichea este cauza mișcării ierbii, considerăm cazul acesta nou ca făcând parte din acelea percepute mai înainte. Dar dorind să aflați de ce potârnichea nu și-a luat zborul, vă duceți spre ea și, prinzând-o, observați pe penele ei sânge. Atunci *înțelegeți* de ce n-a zburat. Ce înseamnă: înțelegeți? Potârnichea „a fost rănită de un vânător, și acesta e un caz în plus ce se adaugă la cazurile numeroase pe care le cunoașteți de păsări ucise sau rănite cu o lovitură de pușcă. Asimilați acest caz altora; aceasta e ce numiți că-l înțelegeți". Să presupunem însă că mergeți mai departe și că observați că aripile, mușchii și forțele păsării sunt intacte și vreți să aflați de ce ea totuși nu poate zbura. Un anatomist, pe care întâmplarea vi-l scoate în cale, vă arată de ce. El vă spune că lovitura a nimerit potârnichea „exact în locul unde nervii care animă mușchii uneia din aripi se îndepărtează de spina

dorsală şi că o leziune uşoară a acestor nervi, chiar dacă nu atinge decât un mic număr de fibre, împiedicând o coordonare perfectă a acţiunilor celor două aripi, poate distruge facultatea de a zbura". Acum aveţi *soluţia* problemei, soluţie ce constă în faptul că „puteţi pune acest caz nou într-o clasă de cazuri prealabil cunoscute". Nu este prima oară când aflaţi de legătura ce există între leziunea sistemului nervos şi paralizia membrelor. „Conexiunea dintre leziunile sistemului nervos şi paralizia membrelor s-a prezentat de mai multe ori cunoştinţei noastre; şi găsiţi în cazul prezent o relaţie de la cauză la efect similară."

Plecăm deci de la fapte particulare şi concrete, ne ridicăm la fapte mai generale, în care găsim că se încadrează cele particulare şi concrete. Faptele mai generale le înglobăm în fapte şi mai generale încă şi tot aşa, până când ajungem la anumite fapte foarte generale. „Am luat ca punct de plecare fenomene particulare, le-am raportat la grupe de fenomene din ce în ce mai largi şi, raportându-le la ele, am ajuns la soluţii care ni se par cu atât mai profunde cu cât operaţiunea a fost întinsă mai departe. A da explicaţii şi mai profunde, înseamnă numai a face noi paşi în aceeaşi direcţie." Particularul îl explicăm prin general, generalul prin mai general, mai generalul prin şi mai general încă şi tot astfel mai departe. „Dacă, de pildă, se întreabă pentru ce legea acţiunii pârghiei este aceea care este sau pentru ce echilibrul fluidelor şi mişcarea lor prezintă relaţiile lor actuale, matematicienii răspund prin descoperirea unui principiu egal de adevărat pentru fluide şi pentru solide, a unui principiu care îmbrăţişează pe toate celelalte: acela al vitezei virtuale. La fel cunoaşterea aprofundată a fenomenelor de combinaţii chimice, de căldură, de electricitate etc. presupune că aceste fenomene au o raţiune care, descoperită, ne va apărea ca un fapt foarte general relativ la constituţia materiei, ale cărei fapte chimice, electrice şi termice nu sunt decât diferite manifestări." Dacă se face ipoteza că operaţiunea aceasta de reducere a adevărurilor speciale la adevărurile generale este limitată, concluzia ar fi că nu vom putea dobândi o explicaţie primă, căci pentru aceasta ne-ar trebui un timp infinit. Dar şi în ipoteza contrară, anume că operaţiunea este foarte limitată, ajungem la aceeaşi concluzie, mai întâi din pricina limitelor câmpului de observaţie, şi în al doilea rând din pricină că numărul generalizărilor descrescând, atrage după sine în chip necesar creşterea lărgimii lor. Noi ne lovim în cele din urmă, în orice caz, de inexplicabil. „În adevăr, dacă generalizările mereu mai înaintate care constituie progresul ştiinţelor nu sunt altceva decât reduceri succesive la adevăruri generale, şi a acestora la altele şi mai generale, rezultă în mod evident că adevărul cel mai general, neputând fi redus la unul mai general, nu poate fi explicat. E evident că, deoarece cunoaşterea *cea mai* generală la care ajungem nu poate fi redusă la una *mai* generală, ea nu poate fi înţeleasă. Deci în mod absolut necesar, explicaţia trebuie să ne pună în faţa inexplicabilului. Adevărul cel mai înaintat pe care l-am putea ajunge trebuie să fie în mod necesar inexplicabil. Cuvântul a înţelege trebuie să-şi schimbe sensul, înainte ca faptul ultim să poată fi înţeles."

Aceasta este concluzia la care ajungem, dacă analizăm produsele gândirii. La aceeaşi concluzie ajungem însă dacă analizăm şi operaţiunea gândirii. Spencer este de perfect acord cu Hamilton în ceea ce priveşte structura *condiţionantă* a gândirii. „*A gândi*, spune Hamilton, înseamnă *a condiţiona* şi limitarea condiţională este legea fundamentală a posibilităţii gândirii. Căci după cum un ogar nu poate sări pe deasupra umbrei lui şi după

cum... vulturul nu-și poate lua zborul din atmosfera în care planează și care-l susține, tot așa spiritul nu poate depăși sfera limitării în care și prin care se realizează exclusiv posibilitatea gândirii.“ Orice act de gândire, dacă e complet și constituie o cunoștință, implică trei caractere esențiale: *diferență, relație, asemănare*. Să luăm fiecare din aceste caractere în parte. Orice act de cunoaștere implică *diferență*. „Ideea de conștiință, spune Mansel, pe care Spencer îl citează în sprijinul teoriei sale, sub orice mod se manifestă, implică în mod necesar *distincția dintre un obiect și un altul*. Pentru a fi conștienți, trebuie ca noi să fim conștienți de ceva; și acest lucru nu poate fi cunoscut ca ceea ce este decât fiind distins de ceea ce nu este el. Dar distincție vrea să spună în mod necesar limitare, căci pentru ca un obiect să se distingă de un altul trebuie ca el să posede un oarecare fel de a fi, pe care altul nu-l posedă, sau să nu posede un oarecare fel de a fi pe care celălalt îl posedă. Dar este evident că infinitul nu poate fi ca atare distins de finit prin absența unei cantități pe care finitul o posedă, căci o atare absență ar fi o limitare. El nu se poate nici distinge printr-un atribut pe care nu-l posedă finitul, căci nici o parte finită neputând fi un constituant al unui tot infinit, caracteristica diferențială trebuie să fie ea însăși infinită și trebuie în același timp ca ea să nu aibă nimic comun cu finitul... Concepția de infinit implică în mod necesar contradicție, căci ea implică că ceea ce nu poate fi dat decât ca ilimitat și indiferent, este reunoscut prin limitare și diferență...“. — Orice act de cunoaștere implică însă și *relație*. „Trebuie, spune Mansel, un subiect sau o persoană conștientă și un obiect sau un lucru despre care subiectul să fie conștient. Nu poate exista conștiință fără unirea acestor doi factori; și în această unire fiecare din ei există numai așa cum este și el în raport cu celălalt. Subiectul nu este un subiect decât întrucât el este conștient de un obiect; obiectul nu este un obiect decât întrucât el este sub prizele unui subiect: și distrugerea unuia sau altuia înseamnă distrugerea conștiinței însăși.“ Acest caracter al gândirii noastre face imposibilă cunoașterea absolutului și ne evidențiază că perceperea absolutului este contradictorie. „Pentru ca noi să avem conștiință de absolut ca absolut, trebuie să cunoaștem că un obiect dat în relație în conștiința noastră este identic cu un obiect care, în propria lui natură, există fără relație cu conștiința. Dar, pentru a cunoaște această identitate, trebuie să putem compara cele două obiecte și o atare comparație este ea însăși o contradicție. În fapt, suntem obligați să comparăm ceva despre care avem conștiință și ceva despre care nu avem conștiință, când comparația este un act de conștiință și nu e posibilă decât prin conștiința celor două obiecte. Este evident, deci, că și dacă am putea avea conștiință despre absolut, nu ne-ar fi posibil să cunoaștem ceea ce este absolutul; și cum nu putem avea conștiință despre un obiect decât cunoscând că el este ceea ce este, aceasta e tot una cu a spune că noi nu putem avea conștiință despre absolut. Ca obiect de conștiință, orice lucru este în chip necesar relativ; și ceea ce un lucru poate fi în afară de conștiință nu există mod de conștiință care să ne-o poată spune. Această contradicție admite iarăși aceeași explicație ca și precedenta. Noțiunea noastră completă despre existență este în mod necesar relativă; căci e existență așa cum o concepem noi. Dar *existența*, cum o concepem noi, nu este decât numele diverselor chipuri în care obiectele se prezintă conștiinței noastre: un termen general îmbrățișând o varietate de relații.“ — În sfârșit, orice act de cunoaștere implică, după Spencer — și cu aceasta el completează atât pe Hamilton, cât și pe Mansel — și *asemănare*. „Dacă fiecare din impresiile mentale ar fi percepută ca diferind de cele

precedente şi opunându-se acestora, o conştiinţă n-ar fi, spune Spencer, decât un haos." O impresie sau o idee devin element de cunoaştere numai atunci când sunt percepute şi cunoscute ca aparţinând unei categorii de stări precedente, ca fiind asemănătoare unei asemenea categorii. „Pentru a forma această conştiinţă bine ordonată pe care o numim inteligenţă, fiecare impresie trebuie asimilată altora care ocupau înaintea lor un loc în serie. În acelaşi timp stările succesive ale spiritului şi relaţiile care le unesc trebuie clasate, şi clasificarea nu presupune numai că se elimină diferitul, dar şi că se reuneşte similarul. Într-un cuvânt, o cogniţie adevărată nu e posibilă decât când se întovărăşeşte cu o recogniţie." La obiecţia ce presupune că i s-ar putea face, că, dacă aşa ar sta lucrurile, „n-ar putea exista cogniţie primă şi prin urmare deloc cunoştinţă", Spencer răspunde „că cogniţia propriu-zisă nu se formează decât încetul cu încetul; că în timpul primei perioade a inteligenţei, înainte ca senzaţiile produse prin raporturile cu lumea externă să fi fost puse în ordine, nu există cogniţie în înţeles strict, şi că, aşa cum se poate vedea la toţi copiii, cogniţiile se degajează lent din confuzia conştiinţei pe cale de dezvoltare, pe măsură ce experienţele se orânduiesc în grupe, pe măsură ce senzaţiile cele mai frecvente şi relaţiile lor reciproce devin destul de familiare, încât să le poţi recunoaşte pe fiecare în parte de câte ori reapar". Iar obiecţiunea pe care de asemenea o prevede că s-ar putea ridica, anume că „dacă cogniţia presupune recogniţia nu poate exista recogniţie, chiar pentru un adult, a unui obiect pe care nu l-a văzut încă", Spencer răspunde că obiectul văzut este cunoscut, fiindcă este asimilat obiectelor văzute, că obiectul văzut „*este* cunoscut în măsura în care el este asimilat". Pentru a explica acest paradox, Spencer ne dă un exemplu. Să presupunem că vedem un animal *necunoscut*, care însă nu intră în speciile şi genurile stabilite. Ce facem atunci ? Îl subordonăm uneia din marile diviziuni, mamifere, păsări, reptile sau peşti. Dar să presupunem că e vorba de un animal anormal care nu poate fi subordonat uneia din aceste diviziuni, atunci îl putem clasa sau printre vertebrate sau printre nevertebrate. Să presupunem, mai departe, că e vorba de un organism la care nu se poate determina dacă predomină caractere animale sau vegetale, atunci el este clasat ca fiinţă vie. Iar dacă vedem că nu are în el nimic organic, atunci e mai presus de îndoială că e un obiect material, şi-l cunoaştem, spune Spencer, recunoscându-l ca atare. „De unde rezultă în mod evident, continuă el, că un lucru nu este perfect cunoscut decât când el este similar sub toate raporturile, lucrurilor cunoscute; şi rămâne necunoscut exact în proporţia numărului raporturilor sub care el diferă de acestea. De unde urmează că, atunci când nu are absolut nici un atribut comun cu ceva, el trebuie să fie în afară de limitele cunoştinţei."

Dar dacă legea cogniţiei în genere spune că orice real nu poate fi cunoscut decât prin aceea că este clasat, atunci consecinţele sunt imense, în ce priveşte cauza primă, infinitul, absolutul. Aceste realuri, pentru a fi cunoscute, trebuie să fie gândite ca făcând parte fie dintr-o specie, fie din alta. Prin natura lor însă, ele nu pot fi similare vreuneia din speciile pe care le cunoaştem cu ajutorul simţurilor noastre şi prin urmare nu pot fi cunoscute. „Între ceea ce creează şi ceea ce este creat trebuie să existe o distincţie care să se ridice deasupra distincţiilor ce separă diferitele diviziuni ale creatului." Ceea ce este fără cauză nu poate fi asimilat cu ceea ce este cauzat: există între ambii, în termenii înşişi, o opoziţie radicală. Infinitul nu poate fi pus în aceeaşi grupă cu ceva finit, pentru că atunci el ar fi privit ca

non-finit. E imposibil de așezat absolutul și ceva relativ în aceeași categorie, atâta vreme cât se va defini absolutul ca ceea ce nu are relație necesară. Vom spune că actualul, deși inconceptibil când îl clasezi cu aparentul, poate fi gândit când îl clasezi cu el însuși? Această supoziție este tot atât de absurdă ca și cealaltă. Ea presupune pluralitatea cauzei prime, a infinitului, a absolutului: ceea ce implică contradicție. Nu poate exista mai mult de o cauză primă, dat fiind că existența uneia în plus ar indica ceva care necesită încă una, și acest ceva ar fi adevărata cauză primă. Supoziția că există două sau mai multe infinituri se distruge ea însăși. Se vede cu evidență când ne reamintim că aceste infinituri, limitându-se unul pe altul, ar deveni finituri. Și, la fel, un absolut care n-ar exista singur, ci cu alte absoluturi, ar înceta de a mai fi absolut și ar deveni relativ. Prin urmare incondiționatul, pentru că nu poate fi clasat nici cu o formă a condiționatului, nici cu un alt incondiționat, nu poate fi deloc clasat. A admite că nu poate fi cunoscut ca aparținând cutărei specii, înseamnă a admite că este incognoscibil.

Relativitatea cunoștinței se impune deci cu o necesitate ineluctabilă.

La același adevăr inevitabil ajungem însă nu numai atunci când examinăm facultățile intelectuale și produsele gândirii, dar și când examinăm viața însăși, conexiunea ce există între spirit și lume. Dacă privim viața, vedem că ea este într-un veșnic antagonism cu forțele externe. Forțele externe „tind să pună materia din care se compun corpurile organizate în starea de echilibru stabil pe care ni-l prezintă corpurile brute". Iar forțele interne ale vieții caută continuu să combată această tendință a forțelor externe. „Și se pot privi schimbările perpetue care constituie viața ca efectele necesare ale existenței acestui antagonism." Astfel, pentru a ne menține în picioare, e nevoie ca greutatea membrelor și a celorlalte organe să fie neutralizată de tensiunea anumitor mușchi; sau, cu alți termeni, grupul forțelor care, dacă ar fi singur, ar arunca corpul la pământ, trebuie să fie contrabalansat de un alt grup de forțe", de un grup de forțe interne: numai în chipul acesta corpul se poate menține în picioare. Actele acestea de contrabalansare merg din ce în ce complicându-se, dacă pornim de la treptele inferioare ale scării animale și ne ridicăm pe treptele ei cele mai înalte. „Într-o plantă, de pildă, vitalitatea constă în operațiuni chimice și osmotice, în raport cu coexistența luminii, căldurii, apei și a acidului carbonic ambiant." Cu cât ne ridicăm mai sus, cu atât operațiunile devin mai complexe. „Dar la animale, operațiunile de balansare devin foarte complexe. Materialele necesare creșterii și reparației sunt nu ca acelea care convin plantelor, prezente în toate locurile; ele sunt, din contră, dispersate și prevăzute cu forme diverse; trebuie să le găsești, să te faci stăpân pe ele și să le pui într-o stare care le face proprii asimilării. De aici necesitatea locomoției; de aici necesitatea simțurilor; de aici necesitatea mijloacelor de prehensiune și de distrugere; de aici necesitatea unui aparat digestiv apropriat." Toate aceste complicații succesive sunt foarte necesare: ele mențin „balanța organică în integritatea ei", ajutând-o să facă față „forțelor fizice, chimice și altele, care tind s-o distrugă". Ele pe de o parte „facilitează adaptarea fundamentală a acțiunilor dinăuntru la acelea din afară", iar pe de altă parte, „nu sunt ele însele decât adaptări noi ale acțiunilor interioare la acelea ale exteriorului". Dacă privim mișcările pe care le desfășoară o ființă vorace prin urmărirea prăzii sau dacă privim mișcările pe care prada le face ca să se apere și să evite moartea, ele nu sunt decât „schimbări în organism pregătite pentru a lupta cu anumite schimbări survenite în mediul

în care este cufundat organismul". De asemenea, dacă privim actul prin care o ființă remarcă un aliment, acest act se prezintă ca „o corelație particulară a modificărilor nervoase, răspunzând unei corelații particulare a proprietăților fizice". Tot așa, dacă privim „operația prin care alimentul, după ce a fost înghițit, este adus la o formă apropriată asimilației", ea se prezintă ca „o serie de acțiuni mecanice și chimice răspunzând acțiunilor mecanice și chimice care distrug alimentul". Spencer se simte astfel îndreptățit a afirma: „Rezultă de aici în mod evident că dacă viața, în expresia ei cea mai simplă, este corespondența anumitor acțiuni fizico-chimice interne cu anumite acțiuni fizico-chimice externe, fiecare treaptă care conduce la formele superioare ale vieții constă dintr-o garanție mai asigurată a acestei corespondențe primitive prin stabilirea altor corespondențe". Viața în genere, atât fizică cât și psihică, poate fi definită, spune Spencer, ca „o adaptare continuă a relațiilor interne la relații externe". Inteligența însăși este în funcție de această adaptare, căci această funcție apare numai „când relațiile externe, cărora li se ajustează relațiile interne, încep a deveni numeroase, complexe și îndepărtate în timp și spațiu". Progresele înseși ale inteligenței nu sunt decât tot adaptări. „Orice progres al inteligenței constă esențial în stabilirea de adaptări mai variate, mai complete și mai complicate." De asemenea, „cele mai mari progrese ale științei se pot reduce la relații mentale de coexistență și dé secvență, coordonate în așa fel încât ele să corespundă în mod riguros anumitor relații de coexistență și de secvență care-și au sediul în exterior". Deci în mod necesar adevărul este statuarea unei atare corespondențe. „Ceea ce numim *adevăr* (principiilor căruia trebuie să ne conformăm pentru a reuși în eforturile noastre și a ne conserva viața) nu este decât corespondența exactă a relațiilor subiective cu relațiile obiective; în timp ce *eroarea* care conduce la greșeală, și prin urmare la moarte, este absența acestei corespondențe exacte."

Studierea atentă a manifestărilor vieții și a operațiunilor inteligenței ne duce, precum vedem, la constatarea evidentă a „caracterului necesar relativ al cunoștinței noastre". „Noțiunea cea mai simplă fiind stabilirea vreunei conexiuni între stările subiective care răspund unei conexiuni între agenți obiectivi, și toate noțiunile până la cele mai complicate fiind stabilirea vreunei conexiuni mai complicate a acestor stări care răspund unei conexiuni mai complicate a acestor agenți, este clar că operațiunea, oricât de departe va fi împinsă, nu poate pune sub prizele inteligenței decât stările, ele însele, sau agenții, ei înșiși. Noi constatăm lucruri simultane și lucruri consecutive; și, presupunând că am face aceasta până la extincție, nu am avea niciodată decât coexistențe și secvențe. Dacă orice act de cunoaștere este formarea în conștiință a unei relații paralele cu o relație în mediu, relativitatea conștiinței este evidentă și devine o banaliltate. Dacă a gândi înseamnă a stabili relații, nici o gândire nu poate exprima decât relații."

Viața există, se menține și se dezvoltă datorită corespondenței dintre acțiunile interne și acțiunile externe. Iar pentru a asigura viața, este suficient să cunoaștem agenții, nu în ei înșiși, ci în relațiile lor de coexistență și de secvență. Viața nu se resimte deloc de pe urma faptului că agenții nu sunt cunoscuți în ei înșiși. Ne îngăduim să mai dăm încă un citat, pentru ilustrare: „Fie *x* și *y* proprietăți uniform unite într-un obiect exterior și *a* și *b* efectele pe care ele le produc asupra conștiinței noastre; să presupunem că în vreme ce proprietatea *x* produce starea mentală diferentă *a*, proprietatea *y* produce starea mentală posibilă *b* (corespondentul unei leziuni fizice), tot ceea ce ne trebuie pentru nevoile noastre

este să ştim că, *x* fiind uniform întovărăşit de *y* în afară, *a* va întovărăşi uniform pe *b* înăuntru; aşa încât atunci când, prin prezenta lui *x*, *a* va fi produs în conştiinţă, *b* sau mai curând ideea lui *b* îi va urma şi va excita mişcările prin care efectul lui *y* poate fi evitat. Singurul lucru pe care avem nevoie să-l ştim este ca *a* şi *b* şi relaţia care-i uneşte să corespundă totdeauna lui *x* şi *y* şi relaţiei care-i uneşte. Nu ne interesează deloc să ştim dacă *a* şi *b* sunt similari lui *x* şi *y*, sau dacă nu sunt. Perfecta lor identitate nu ne face să câştigăm ceva, şi neasemănarea lor totală nu ne cauzează nici o pagubă".

Deci şi analiza vieţii însăşi ne duce la concluzia necesară şi inevitabilă că noi nu putem poseda decât cunoştinţe relative; că noi nu avem nevoie să posedăm altfel de cunoştinţe decât relative; că viaţa îşi satisface nevoile ei vitale cu astfel de cunoştinţe. „În adâncul însuşi al vieţii, noi regăsim relativitatea cunoştinţei. Nu numai analiza acţiunilor vitale în general ne conduce să conchidem că lucrurile în sine nu ne pot fi cunoscute, dar ea ne învaţă că cunoaşterea lor, dacă ar fi posibilă, ar fi fără utilitate."

Din orice punct am privi problema valorii cunoştinţei, concluzia este aceeaşi: relativitatea ei.

Dar stabilirea pe căi convergente a relativităţii cunoştinţei nu trebuie, după Spencer, să ne conducă la aserţiunea că nu există decât fenomene, că pretutindeni e numai relativ şi că dincolo de relativ n-ar mai fi nimic. Atât Hamilton cât şi Mansel greşesc, după Spencer, când afirmă, cum face cel dintâi, că „*absolutul* nu este conceput decât printr-o negare a conceptibilităţii", sau cum susţine cel de al doilea, că „*absolutul* şi *infinitul* sunt, ca şi inconceptibilul, nume indicând nu un obiect de gândire sau de conştiinţă, ci pur şi simplu absenţa condiţiilor în care conştiinţa este posibilă". Concluziile la care ajung Hamilton şi Mansel sunt greşite, fiindcă premisele de la care pleacă ei sunt false. Relativitatea cunoştinţei cât şi existenţa relativului presupun „existenţa pozitivă a ceva dincolo de relativ", adică a absolutului. „A spune, zice Spencer, că nu putem cunoaşte absolutul, înseamnă a afirma implicit că există un absolut. Când negăm că avem puterea să cunoaştem *esenţa* absolutului, noi îi admitem în mod tacit *existenţa*, şi acest singur fapt dovedeşte că absolutul a fost prezent spiritului, nu ca nimic, ci ca ceva." Noţiunile de *fenomen, aparenţă*, presupun în mod necesar existenţa unei realităţi care nu mai este numai fenomen sau aparenţă. Fără noţiunile de noumen şi realitate dincolo de aparenţă, noţiunile de fenomen şi aparenţă devin ininteligibile. „Ştergeţi din raţionament cuvintele incondiţionat, infinit, absolut şi echivalentele lor şi scrieţi în locul lor *negarea conceptibilităţii* sau *absenţa condiţiilor în care conştiinţa este posibilă* şi veţi vedea îndată că raţionamentul devine un nonsens." Raţionamentul lui Hamilton şi Mansel este dezastruos, fiindcă la început ei acordă un sens absolutului, pentru ca la urmă să i-l tăgăduiască. E drept că noi nu ne putem face o reprezentare definită despre absolut, dar „demonstrarea imposibilităţii unei reprezentări *definite* a absolutului presupune, în chip inevitabil, o reprezentare *indefinită* a absolutului". Noţiunile relativ şi absolut sunt, ca şi noţiunile parte şi întreg, egal şi inegal, singular şi plural, noţiuni corelative. Corelativele negative nu sunt numai, cum susţin Hamilton şi Mansel, simple suprimări ale corelativelor pozitive, pure negări ale acestora, ci ele sunt ceva în plus. Dacă luăm noţiunile de limitat şi ilimitat şi le privim mai îndeaproape, vom vedea că ilimitatul, care înseamnă abolirea limitelor, nu înseamnă în acelaşi timp şi abolirea oricărei specii de existenţă. Ilimitatul, deşi nu mai este un concept

propriu-zis, este totuși un mod de conștiință. „Dacă în acest caz contradictoriul negativ n-ar fi, cum se spune, *nimic mai mult* decât o negare a celuilalt și prin urmare o pură non-entitate, ar trebui să rezulte de aici că s-ar putea întrebuința contradictoriile negative indiferent unul pentru altul. Ar trebui să se poată gândi ilimitatul ca antiteză a divizibilului și indivizibului ca sinteză a limitatului. Din contră, imposibilitatea de a face din acești termeni un atare uz dovedește că în conștiință ilimitatul și indivizibilul sunt distincte prin calitate, și prin urmare că sunt pozitive și reale, pentru că nu poate exista distincție între două nimicuri."

Cât de exact e că absolutul nu este numai o pură negație reiese și din faptul că, dacă absolutul ar fi numai o pură negație, relativul la rândul său n-ar putea fi altceva mai mult. Un termen nu poate fi conceput decât prin ajutorul celuilalt. „Dacă non-relativul sau absolutul nu este prezent gândirii decât cu titlul de negație pură, relația între el și relativ devine ininteligibilă, pentru că unul din termenii relației este absent din conștiință. Dacă relația este ininteligibilă, relativul el însuși este ininteligibil din lipsa antitezei lui; de unde rezultă dispariția oricărei gândiri."

Absolutul există prin urmare, dar el este incognoscibil. Existența condiționată presupune în chip necesar existența incondiționată. Prinsă în mrejele relativului, gândirea nu poate totuși tăgădui că mai există și altceva în afară de relativ, dincolo de relativ și opus acestuia. „Impulsia gândirii ne duce în mod inevitabil dincolo de existența condiționată, la existența incondiționată, și aceasta din urmă rămâne în noi ca corpul unei gândiri, căreia noi nu-i putem da formă."

Spencer caută apoi să demonstreze că e posibilă o împăcare între religie și știință, tocmai ținând seama de structura cunoștinței noastre. Gânditorul englez arată că serviciile pe care religia le-a adus științei, precum și serviciile pe care aceasta din urmă i le-a adus celei dintâi, scoțând totodată în relief greșelile pe care le-au săvârșit atât știința cât și religia, rămânând prin aceasta inferioare funcțiunii lor și făcând imposibilă reconcilierea lor. Religia s-a dovedit a fi prin mai multe afirmații pe care le face ireligioasă. Știința s-a dovedit de asemenea, prin mai multe pretenții ale ei, a fi neștiințifică. Făcând pe fiecare din ele să-și dea seamă de erorile comise, Spencer încearcă să demonstreze că e posibilă, și cum este, o reconciliere între religie și știință. Fiindcă această problemă nu stă în directă legătură cu preocupările noastre din acest capitol, ne mulțumim s-o expunem în două cuvinte: prin evitarea erorilor săvârșite, prin recunoașterea absolutului ca existând, dar totodată și prin recunoașterea lui ca indeterminabil, ca incomprehensibil și ininteligibil. Dacă fiecare din ele rămâne în funcția ei, nu va mai fi antagonism între religie și știință. „Când știința va fi cu totul convinsă că explicațiile ei sunt apropiate și relative, și când religia va fi cu totul convinsă că misterul pe care ea îl contemplă este absolut, o pace permanentă va domni între ele." Nici una din ele nu se va mai amesteca în treburile celeilalte, ci fiecare se va mărgini la domeniul ei propriu, mulțumindu-se să afirme în legătură cu acesta ceea ce-i îndreptățit să se afirme, ceea ce-i necontradictoriu și consecvent logic.

Să trecem la examinarea critică a agnosticismului spencerian. Nu ne vom ocupa cu problema dacă gânditorul englez are dreptate atunci când, de acord cu pozitivismul, susține

rolul pur biologic și utilitar al cunoștinței în genere. Nu ne vom ocupa cu această problemă, fiindcă ea este cercetată în capitolele respective anterioare și nu vrem să repetăm ceea ce am spus acolo. Din aceleași motive nu ne vom ocupa nici cu chestiunea dacă e logic posibil să se susțină relativitatea cunoștinței în genere, mulțumindu-ne doar cu relevarea unui singur lucru: când Spencer afirmă relativitatea cunoștinței, desigur el este ferm convins că judecățile prin care el caută să demonstreze această relativitate nu sunt ele însele relative, ci absolute. Ceea ce este, evident, o flagrantă contradicție.

H. Spencer este empirist și ca atare el reprezintă teoria că spiritul = *tabula rasa*. Această teorie cuprinde în ea, pentru Spencer, dificultăți dintre cele mai mari. Relativitatea cunoștinței, din care Spencer face un principiu fundamental de gândire, ne împiedică să cunoaștem esența lucrurilor. „Să fie aceasta, întreabă I. Petrovici, din cauza *obiectului* de cunoaștere? Dar acesta, pe lângă proprietăți și relații, mai are și o esență intimă. Pentru ce n-o dezvăluie? Se va zice că ea se află *la spate* și din această cauză universul n-a arătat conștiințelor care percep decât fațada proprietăților și datorită acestui fel de opoziție uniformă a zămislit și consolidat în conștiințe, ca un principiu necesar și universal, principiul cunoștinței relative. Dar a spune că esența e *la spate*, este un mod de a vorbi. Putem spune că e *la spate* fiindcă se interpune între noi și dânsa pânza icoanelor noastre relative. Dar dacă conștiințele care percep nu aduc nici o formă și nici un tipar preexistent, pentru ce realitatea absolută apare ca o pânză de icoane relative? Una din două: sau realitatea care există *aievea* este pur absolută și atunci, dacă spiritul e o *tabula rasa*, de ce apare ea în icoane relative; sau realitatea neatârnată de conștiința noastră e și absolută și relativă în același timp, având în *ea însăși*, pe lângă substanță, moduri și relații, și atunci pentru ce spiritul nostru, dacă e *tabula rasa*, oglindește numai pe cele din urmă și nu percepe și pe cea dintâi? Oricum am întoarce lucrurile, nu există altă ieșire decât să recunoaștem că forma relativă a cunoștinței noastre se datorează *ab origine* conștiinței care cunoaște, subiectului cunoscător, fiind expresia firească a limitelor acestuia, iar nicidecum obiectului, care în această calitate n-are limite și dincolo de aparențe e o realitate absolută. Conștiința nu este o simplă oglindă, sufletul nu este o tabula rasa.“[1]

Spencer singur declară că gândirea nu poate fi transcendată, că ea nu poate ieși din ea însăși, pentru a pune ceva independent de ea. El este însă de două ori inconsecvent cu această idee: o dată când afirmă că incognoscibilul *există*, și a doua oară când îi *determină natura*. Dacă incognoscibilul este, așa cum îi spune numele, cu adevărat *incognoscibil*, atunci ar trebui să nu se poată afirma absolut nimic despre el. Dar „Spencer însuși repetă necontenit că absolutul ne este eterogen; și totuși el ne declară că incognoscibilul este o «putere» infinită; denumește chiar această putere absolută cu numele de Forță, și o identifică nu cu voința interioară, ceea ce tot ar oferi un sens, ci cu forța exterioară a cărei persistență o afirmă mecanica. Și atunci una din două: sau Spencer jonglează cu cuvinte și aplică termeni omogeni la lucruri eterogene, sau el le contrazice“[2].

---

[1] I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*. Ed. Casei Școalelor, 1925, pp. 99—200. Petrovici mai aduce o seamă de obiecții foarte interesante în legătură cu întreaga teorie epistemologică a lui Spencer, pe care nu le putem reproduce aici. Ne mulțumim să trimitem pe cititor direct la izvor.

[2] A. Faouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Quatrième Édition, 1921, pp. 39—40.

Am văzut că, după Spencer, lumea este manifestarea absolutului. Când afirmă acest lucru, el „stabilește o *relație* determinată și cognoscibilă între absolutul incognoscibil și lume. Iată deci, în sfârșit, incognoscibilul cunoscut și în existența și în natura și în raportul lui cu noi. Această teologie adulterină, țesută din incoerență, nu atinge scopul pe care autorul și-l propune: de a împăca religia și știința. De la religie Spencer împrumută fără îndoială o idee teologică, aceea de cauză absolută și atotputernică; dar el lasă la o parte inteligența și bunătatea, așa că nu mai avem decât religia Forței. În ce privește știința, ea nu ajunge niciodată la ideea unui absolut a cărui manifestare ar fi lumea. Ea se mărginește să postuleze, în lumea obiectelor, relativitatea universală, iar dincolo de limitele ei, dincolo de ceea ce este obiectiv cognoscibil, ea nu afirmă nimic..."[1]

Cunoștințele relative, susține Spencer, sunt utile, cunoștințele absolute, dacă le-am poseda, ar fi inutile. Pe ce se bazează însă Spencer când susține acest lucru? De unde știe el că posedarea unor atare cunoștințe ar fi de prisos? Din punctul de vedere în care se așază, al unei concepții biologice a cunoștinței, el nu este îndreptățit să facă o asemenea susținere. Dacă în adevăr cunoștințele absolute ar fi inutile, de ce viața, care nu urmărește decât utilul biologic, se silește, din răsputeri, cheltuiește energie peste energie, ca să posede cunoștințe absolute? Căci marile eforturi pe care le-au făcut religia și știința de la întemeierea lor până astăzi au țintit continuu acest lucru. După teoria lui Spencer, înseamnă că toate aceste eforturi sunt fără sens și că viața însăși este absurdă.

Spencer caută să demonstreze relativitatea cunoștinței, arătând că orice fenomen nou este cunoscut prin aceea că e raportat la altele cunoscute și că fără această raportare cunoștința n-ar fi posibilă. Oricât încearcă însă Spencer să preîntâmpine obiecțiile eventuale pe care le întrevede, el totuși nu ne convinge. Dacă lucrurile ar sta în adevăr așa, atunci cunoașterea, orice ar spune Spencer, n-ar fi putut lua niciodată naștere. Căci primul act de cunoaștere care percepe pentru prima oară un obiect la ce clasă de obiecte cunoscute îl raportează ? Și dacă nu are la ce-l raporta, cum îl cunoaște ? Ni se pare că lucrurile sunt aici mult mai complicate și mai grele decât le vede și le prezintă Spencer.

Nu ni se pare apoi îndreptățită nici trecerea pe care o face el de la faptul existenței lucrurilor în relații la faptul relativității cunoștinței. Nouă ni se pare că una este relaționarea fenomenelor și cu totul alta este relativitatea cunoștinței și că de la cea dintâi la cea din urmă nu este legătură de la principiu la consecință. Un lucru poate să stea în relație cu un alt lucru și totuși principial el să poată fi socotit cognoscibil în el însuși, dacă e nevoie, și în relațiile lui cu celălalt lucru. În afară de aceasta, relația dintre cele două lucruri constituie ea însăși un obiect de cunoaștere. Ce sunt legile universale și necesare decât exprimarea de relații între fenomene ?

Se pune apoi altă problemă: anume dacă în adevăr procesul cunoașterii are loc în modul în care ni-l descrie Spencer. Vom avea prilejul să vedem că după unii gânditori acest proces se înfățișează cu totul altfel. Există gânditori care susțin că departe de a proceda numai prin stabilirea de asemănări, relații și distincții subiectul cunoscător se poate transpune de-a dreptul în inima lucrurilor, căutând să sesizeze ceea ce acestea au particular, individual, unic.

---

[1] *Ibid.*, p 40.

Că faptul cunoașterii este foarte complex și complicat, și că prin urmare și problema cunoștinței întâmpină dificultăți enorme, e un lucru care nu mai merită să fie discutat. Străduințele lui Spencer însuși nu fac decât să confirme acest lucru. E discutabil, însă, dacă dificultățile sunt acelea pe care le vede gânditorul englez și dacă problema se înfățișează de fapt așa cum o prezintă el.

Totuși nu trebuie să trecem sub tăcere meritele lui Spencer, indiferent dacă acceptăm sau nu soluțiile propuse de el. Într-o vreme în care pozitivismul reducea obiectul cunoștinței la fenomene, la fapte particulare, pozitive, Spencer, el însuși un pozitivist, a luat deschis apărarea unui existent ce se află dincolo de ceea ce percepem și cunoaștem cu mijloacele științifice, a luat apărarea unui mister adânc al lucrurilor. Dacă atitudinea lui pozitivistă îl îndreptățea sau nu la aceasta, e altă chestiune. Dar relevând misterele ce se află dincolo de mijloacele noastre de cunoaștere, el a întreținut credința vie, într-o vreme când pozitivismul era dominant, în ceea ce științele pozitive nu sunt, prin structura lor, în stare să cunoască. Iar prin faptul că a căutat să demonstreze cum cunoașterea e restrânsă, prin structura ei, la fenomene, el a făcut pe gânditori să fie mai prudenți în speculații să țină mai mult seama de dificultățile de nedescris ale cunoașterii. Și într-un caz și în altul, el a adus reale servicii filosofiei.

BIBLIOGRAFIE

H. Spencer, *Les prémiers principes.*
Wiliam Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859/60.
J. St. Mill, *La philosophie de Hamilton*, 1869.
E. du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, Neunter Abdruck, 1898.
— Die sieben Welträthsel, 1880.
H. Poincaré, *La valeur de la science*, 1913.
— *Science et methode*, 1908.
— *Dernières pensées*, 1993.
— *La science et l'hypothèse*, 1927.
I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, 1925.
A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Quatrième Édition, 1921.
Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2 Aufl. 1925.

INTUIȚIONISMUL

Adeseori în trecutul gândirii filosofice s-au ridicat glasuri împotriva considerării rațiunii și a intelectului ca mijloace de cunoaștere adecvată a realității. Nu întotdeauna însă glasurile acestea au fost ale unor sceptici, care nu credeau în posibilitatea minții omenești de a dezlega misterele realității. Uneori au fost oameni care, dându-și seama de insuficiențele radicale și iremediabile, după ei, ale intelectului, erau ferm convinși și căutau să demonstreze că mintea omenească posedă și alte mijloace capabile să ducă la ținta pentru care intelectul sau rațiunea se dovedeau în ochii lor incapabile: sesizarea fondului intim, esențial, cu adevărat real, al existenței. Curios și semnificativ totodată este faptul, dacă ne referim la timpurile moderne, că, imediat după Kant, și anume de către pretinșii lui continuatori, a fost susținută posibilitatea cunoașterii absolute. Fichte și Schelling vorbesc de o intuiție intelectuală, iar Schopenhauer își caracterizează în termenii următori filosofia: „Trăsătura principală a filosofiei mele este, spune el, că a stabilit contrastul puternic ce există între cunoștința intuitivă și cea abstractă", prin intuiție el înțelegând un mijloc de cunoaștere imediată, în care subiectul se face una cu obiectul, în care subiectul cunoscător coincide cu obiectul de cunoscut. Nu trebuie totuși să pierdem din vedere că pentru acești gânditori intuiția intelectuală este cunoștință *intelectuală*, că, altminteri spus, ei nu înțeleg prin intuiții un mijloc de cunoaștere în afară de intelect și îndreptat împotriva acestuia. Abia în timpurile noastre iau naștere și se dezvoltă puternic tendințele antiintelectualiste, când apare de altfel și termenul acesta care le caracterizează. Ele se manifestă prin relevarea pregnantă a unei funcțiuni cognitive deosebite de intelect, urmărind altceva decât acesta și socotită în stare să realizeze infinit mai mult decât el. O funcțiune care, pe alocuri chiar la cei care o relevă și o susțin, capătă o determinare ce cuprinde accente antiintelectualiste sau poate fi ușor interpretată în sens antiintelectualist.

Dar pentru a putea înțelege mai bine mijlocul de cunoaștere pe care unii gânditori de seamă îl opun intelectului și îl socot capabil să sesizeze obiecte față de care intelectul se arată cu totul incapabil sau îl socot în stare să pătrundă cu mult dincolo de unde se oprește intelectul, adică în inima însăși a lucrurilor, să vedem mai întâi, în puține cuvinte, cum se prezintă cunoașterea ce se întemeiază pe intelect sau rațiune, cu alte cuvinte *cunoașterea discursivă*. Ce înseamnă cunoaștere discursivă? Termenul discursiv vine de la latinescul

discurrere, care înseamnă a merge dintr-un loc într-altul, a colinda de colo până colo. A cunoaşte discursiv înseamnă a cunoaşte încetul cu încetul prin acte succesive ale spiritului; înseamnă a compara obiectele şi a le raporta pe unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, din altul deja cunoscut; a încerca într-o direcţie descoperirea adevărului, pentru ca, văzând că nu se află în acea direcţie, să apucăm în alta, unde bănuim că s-ar afla; înseamnă a înlănţui judecăţi după judecăţi şi a obţine astfel serii întregi de cunoştinţe. A cunoaşte discursiv înseamnă a ne folosi de căile ocolite ale lui *dacă, însă*, pentru a putea ajunge la ţintă şi a încheia cu termenii concluzivi *prin urmare, aşadar, deci*. Caracteristicile fundamentale ale cunoştinţelor discursive sunt:

1. Cunoştinţele discursive se dobândesc în mod succesiv, având pentru aceasta nevoie de timp. Cum ele formează serii mai mult sau mai puţin lungi, ele sunt dobândite prin mişcări multiple ale gândirii, ceea ce-i totuna cu a spune printr-o gândire discontinuă. Cunoaşterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoştinţe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultimă, care însă cu timpul se dovedeşte a fi provizorie.

2. Cunoştinţele discursive nu sunt rezultatul contactului direct şi intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, ci ele sunt cunoştinţe mediate, adică sunt totdeauna mijlocite de alte cunoştinţe.

3. Cunoştinţele discursive se obţin prin aceea că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular şi diferenţial, pentru a se reţine numai aspectele lor comune.

4. Ca o consecinţă necesară a caracteristicii precedente, cunoştinţele discursive sunt cunoştinţe relative. Ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim, al lucrurilor, rămâne pururea inaccesibil cunoştinţelor discursive.

5. Cunoştinţele discursive au neapărată nevoie de limbaj. Procedând succesiv, etapă cu etapă, ele au nevoie să reţină, să fixeze ceea ce a fost sesizat mai înainte, pentru ca atunci când procesul cunoaşterii a înaintat cunoştinţele anterior dobândite să stea la dispoziţie, spre a putea constata dacă cele ulterioare se pot sprijini pe ele. Limbajul fixează şi consolidează cunoştinţele discursive; fără limbaj, ele ar curge şi ar dispărea fără urmă. „Vocabularul şi gramatica sunt cimentul discursului"[1], adică al procesului de care se servesc cunoştinţele discursive.

Împotriva cunoştinţei intelectuale astfel determinate se ridică gânditorii care cred că spiritul omenesc mai posedă şi alt mijloc de cunoaştere, complet diferit de acesta, o cunoaştere intuitivă.

Am avut prilejul să vedem cum pragmatismul poartă energice trăsături antiintelectualiste. Dar nu numai el este socotit ca purtând, în filosofia contemporană, asemenea trăsături. Concepţia despre cunoaştere a unui W. Dilthey în Germania şi a unui H. Bergson în Franţa sunt considerate în general — dacă pe drept sau pe nedrept, vom vedea la locul său — ca nişte concepţii antiintelectualiste. Având ambii puncte comune cu pozitivismul, prin interesul pe care-l manifestă pentru datele pozitive, cel din urmă manifestând şi o

---

[1] J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, 1930, p. 21.

pronunțată simpatie față de pragmatism, concepțiile lor se deosebesc totuși profund de teoriile pragmatiste și pozitiviste. Se deosebesc mai întâi prin aceea că disting o altă funcție de cunoaștere decât inteligența și alături de ea, apoi prin aceea că, în strânsă legătură cu această altă funcție de cunoaștere, ei admit posibilitatea cunoașterii absolutului și, în sfârșit, Bergson și prin aceea că militează fățiș pentru drepturile metafizicii.

Să vedem însă mai îndeaproape prin ce se caracterizează concepția epistemologică a unuia și a altuia și care sunt contribuțiile lor în domeniul ce ne preocupă. Și fiindcă și cronologicește stă înainte, să începem cu aceea a lui W. Dilthey. Ceea ce ne izbește din capul locului la acest gânditor este marele lui interes constant față de faptele istorice, adânca lui simpatie, nici o clipă întreruptă, față de fenomenele spirituale. El se străduiește din toate puterile să descopere structura fenomenelor spirituale, precum și să determine mijlocul adecvat de a le sesiza și totodată să pună științelor spirituale sau morale baze de nezdruncinat. Faptul fundamental de la care pleacă el este apariția impunătoare și originală a științelor așa-zis spirituale: „a istoriei, economiei politice, a științelor dreptului și statului, a științei religioase, a studiului despre literatură și poezie, despre arhitectură și muzică, despre concepțiile despre lume și sistemele filosofice, în sfârșit, a psihologiei". O seamă de științe și studii, deci, care se caracterizează prin aceea că au ca obiect specia umană. Tot ceea ce expun și asertează, toate noțiunile pe care le formează și teoriile pe care le înalță aceste științe și studii se referă la „indivizi, familii, asociații mai complexe, la organizațiile sociale, sisteme de cultură și alte fragmente din întregul omenirii, în sfârșit, la aceasta însăși". Subiectul tuturor asertiunilor acestor științe îl constituie „omenirea sau realitatea omenesc-social-istorică". În aceste împrejurări, se pune problema de a determina, pe de o parte, raportarea comună a acestor științe la același subiect, iar pe de altă parte de a le delimita față de celelalte științe, față de științele naturii. Prin ce se deosebesc științele spirituale de acelea ale naturii? Înainte însă de a vedea prin ce se deosebesc cele dintâi de cele din urmă, se impune să cunoaștem cum ia naștere și cum se impune conexul de idei al științelor naturii și în ce constă structura lor teoretică, căci numai așa ne vom putea da seama de modul cum ia naștere și se constituie conexul de idei al științelor spiritului, de ceea ce formează particularitatea lor caracteristică. Nașterea și constituirea conexului de idei al științelor naturii se datorează chipului cum este dat obiectul acestor științe, adică natura. Și anume cum este dată natura? „Imagini apar într-o continuă schimbare, ele sunt raportate la obiecte, aceste obiecte umplu și ocupă conștiința empirică și formează obiectul științelor descriptive ale naturii. Dar însăși conștiința empirică observă cum calitățile sensibile care apar la icoane sunt dependente de punctul de vedere al considerării, de depărtare, de lumină. Tot mai lămurit arată fizica și fiziologia fenomenalitatea acestor calități sensibile și astfel se naște problema de a gândi obiectele în așa chip ca schimbarea fenomenelor și uniformităților ce apar tot mai lămurit în această schimbare să devină conceptibile. Noțiunile prin care se întâmplă acest lucru sunt construcții ajutătoare pe care gândirea le creează în acest scop. Astfel natura ne este străină, e transcendentă subiectului, care o concepe, în construcții ajutătoare adăugată prin gândire cu ajutorul datului fenomenal la acesta." În modul însă în care ne este dată natura, este cuprins și mijlocul de a o „supune gândirii" și de a o pune în serviciul vieții. Căci chipul cum sunt articulate simțurile face posibilă și determină compararea impresiilor „în orice sistem al multiplicității

sensibile". Aici își are temeiul posibilitatea pe care o avem de a analiza natura. Între diferitele categorii de fenomene sensibile se stabilește apoi că există regularități în producerea lor succesivă și în existența lor simultană. Iar când acestor regularități li se atribuie că au la bază suporturi invariabile ale întâmplării *(Geschehen)* „ele sunt reduse la o ordine după legi în multiplicitatea gândită a lucrurilor". Dificultatea se înlătură și problema este îndreptată spre rezolvare abia când la aceste regularități ale fenomenelor, stabilite pe bază de inducție și experiment, se adaugă o altă însușire a datului. „Orice e fizic are o mărime: poate să fie numărat; se întinde în timp; în cea mai mare parte el umple totodată un spațiu și poate fi măsurat; la spațial apar acum și mișcări măsurabile și dacă fenomenele auzului nu cuprind în ele întindere spațială și mișcare, totuși acestea li se pot pune la bază și legătura impresiilor puternice de sunet cu percepția zguduirilor aerului duce într-acolo. Astfel construcția matematică și mecanică devine mijlocul de a reduce toate fenomenele sensibile prin ipoteză la mișcări ale suporturilor lor invariabile după legi invariabile. Noțiunile de substanță, ceva, fapt, suport al devenirii nu sunt altceva decât subiecte logice care transcend cunoștința, subiecte despre care sunt predicate relațiile legale, matematice și mecanice. Ele sunt numai noțiuni-limită, un ceva care face posibile aserțiunile științelor fizice, un punct de plecare pentru atare aserțiuni."

„A cunoaște" înseamnă, după Dilthey, a cunoaște numai fenomene fizice. Fenomenele spirituale le cunoaștem cu ajutorul altor mijloace decât acelea prin care sesizăm fenomenele fizice. Cunoașterea fenomenelor spirituale este cu totul deosebită de cunoașterea fenomenelor fizice. Noțiunea de cunoaștere are, după Dilthey, o semnificație determinată și precisă; numai fenomenele fizice se pot *cunoaște*, în vreme ce fenomenele spirituale, cum vom vedea, nu pot fi decât trăite și *înțelese*.

Științele naturii se caracterizează prin aceea că ele au ca obiect de cercetare fenomene spațiale, adică fenomene ce pot fi numărate și măsurate. Și tocmai fiindcă se ocupă cu ceea ce se mișcă și se întinde în spațiu, cu ceea ce poate fi numărat, reușesc să descopere legi exacte. Tăria lor în această direcție este diminuată în altă direcție, anume în aceea că ele nu sunt în stare să sesizeze conexul intern de influență, nici să-i descopere elementele ultime. Acest conex intern de influență cu elementele lui ultime este adăugat de gândire, este în aceste științe numai gândit, nu real. Procedeul științelor naturii este unul noțional, iar toate prestările gândirii exacte poartă un caracter ezoteric. Dacă ar fi ca omenirea să fie cunoscută cu mijloacele de care dispun științele naturii, cu ajutorul percepțiilor și noțiunilor abstracte, atunci ea n-ar fi niciodată cunoscută așa cum e. „Cunoscută în percepție și cunoaștere [noțională], omenirea ar fi pentru noi un fapt fizic și ar fi ca atare accesibilă numai cunoașterii exacte *(naturwissenschfatlichen)*."

Cu totul altfel se prezintă științele spiritului. Ele nu pleacă de la percepții și nu operează cu noțiuni; obiectul lor nu este o construcție ipotetică a gândirii. Actul cognitiv în care ia naștere și începe să se constituie obiectul acestor științe — omenirea — e trăirea. Ce este însă trăirea? Este un proces sufletesc, o specie determinată de cunoaștere, și anume o specie de cunoaștere noologică. Trăirea înseamnă mai întâi cunoașterea propriilor noastre stări sufletești, o cunoaștere care, fiindcă se referă la stările noastre sufletești proprii, este nemijlocită. E o cunoaștere originară și elementară ce se caracterizează prin aceea că la ea nu întâlnim dualitatea subiect-obiect pe care o întâlnim la cunoașterea fenomenelor fizice.

În trăire, obiectul cunoscător și obiectul de cunoscut sunt una. „Nu e aici deosebirea dintre un obiect care este privit și ochiul care-l privește". Obiectul trăit și subiectul care-l trăiește formează o unitate „dinamică" de nedesfăcut, un tot în care nu poate fi vorba de poziții spațiale deosebite, o forță sufletească ce se desfășoară și, desfășurându-se, ia cunoștință de ea însăși. *„Das Bewusstsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein und was in ihm für mich da ist, sind eins. Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist; es gibt hier heine verschiedenen Stellen im Raum, von denen aus das, was in ihm da ist, gesehen würde."* Imaginile optice pe care le avem de la obiectele externe fizice se deosebesc unele de altele atât prin punctul de vedere cât și prin condițiile sesizării sau conceperii. Pentru a dobândi o cunoaștere despre obiectele la care se raportează ele, aceste imagini trebuie să fie reunite prin modurile diferite ale conceperii într-un sistem care să le exprime raporturile interne. Reprezentarea totală astfel obținută, menită să redea raporturile fundamentale ale obiectelor, nu este ceva scos din obiect, ci ceva adăugat de mintea noastră. Căci la obiectele fizice unitatea, întregul, nu sunt ceva primar și primordial, ci ceva derivat și dobândit pe calea sintetică a minții. Cu totul altfel stau lucrurile la trăire. Trăirile nu stau izolate unele de altele, ci, într-o unitate de viață, ele se raportează prin natura lor unele la altele în decursul timpului. Fiecare trăire a unei unități de viață își „are astfel locul său într-un proces *(Verlauf)*, ale cărei membre *(Glieder)* sunt legate unele de altele în amintire". Diferitele puncte de vedere din care ar putea fi sesizate trăirile nu se află în trăirile însele, ci sunt adăugate ulterior prin reflexie. Din această cauză trăirile nu sunt alterate în caracterul lor de trăiri de către diferitele puncte de vedere. Cu alte cuvinte, „chipul cum trăirea există pentru mine este cu totul diferit de chipul în care imaginile există în fața mea". La trăire este o „linie directă care merge de la reprezentări până la ordinea noțiunilor în care [trăirea] este sesizată prin gândire". La trăire înseși amintirile au o altă semnificație decât atunci când ele se referă la obiectele fizice. Pentru a face mai clare lucrurile, Dilthey dă un exemplu. Eu stau noaptea, spune el, întins în pat, lucrez, îngrijindu-mă de posibilitatea de a termina lucrările începute, reflectând ce este de făcut. „În această trăire este un conex structural de conștiință: o sesizare obiectivă îi formează baza, pe aceasta se sprijină o atitudine ca grijă pentru și ca suferință asupra faptului sesizat obiectiv, ca străduință de a trece dincolo de el. Și toate acestea există pentru mine în acest conex de structură." Starea aceasta, continuă Dilthey, eu o aduc în fața conștiinței, care distinge la ea, izolează și relevă diferite momente. Tot ceea ce conștiința distinge, izolează și reliefează este cuprins în trăirea însăși și cunoștința nu face altceva decât să distingă, să clarifice ceea ce există mai dinainte. Interesant și semnificativ însă cu acest prilej este faptul că sesizarea pe care conștiința o face despre această trăire nu se oprește la această trăire, ci, din contră, „pe baza momentelor cuprinse într-însa" sesizarea mea este îndreptată spre alte trăiri, „care în decursul vieții erau legate cu atare momente, chiar dacă despărțite prin lungi spații de timp; eu știu despre lucrările mele printr-o examinare anterioară, cu aceasta stau în legătură într-o mare îndepărtare din trecut procesele în care au luat naștere aceste lucrări. Un alt moment mă conduce în viitor. Lucrarea în chestiune va mai cere încă multă muncă incalculabilă din partea mea, eu sunt îngrijorat de ea, mă pregătesc interior pentru prestare". Astfel sesizarea trăirii de către

conștiință ne duce îndărăt și înainte, în trecut și în viitor, ne duce fără voința noastră și mai ales fără abstracta voință de a ști. Dar interese cu rădăcini în puterea afectivă a trăirii pot interveni în această operațiune. Toate faptele trecute ca și cele viitoare sunt transcendente trăirii, dar ele se raportează la trăire și formează cu aceasta un întreg. „Orice fapt trecut, fiindcă amintirea lui cuprinde recunoașterea, este raportat structural ca o copie la o trăire de odinioară. Posibilul viitor este de asemenea legat cu seria [de fapte sufletești] prin cercul de posibilități determinat de ea. Astfel se naște în această întâmplare intuiția conexului psihic în timp, [conex] care alcătuiește *procesul vieții (Lebensverlauf)*. În acest proces al vieții fiecare trăire particulară este raportată la un întreg. Acest conex de viață nu este o sumă sau un total de momente succesive, ci o unitate constituită de raporturile care leagă toate părțile. Pornind de la prezent, străbatem îndărăt o serie de amintiri până acolo unde micul nostru eu neconsolidat, neformat, se pierde în amurg și răzbatem înainte de la acest prezent spre posibilități care sunt așezate în el și iau dimensiuni vagi și îndepărtate." Părțile fragmentare, regularitățile, raporturile, „care constituie intuiția cursului vieții", nu sunt simple abstracțiuni, precipitate intelectuale artificioase, ci își au rădăcinile în viață, „sunt toate cuprinse în viața însăși". Și așa cum tot ceea ce cunoaștem noi despre trăire poartă un caracter real, la fel poartă un caracter real toată cunoștința despre cursul vieții.

Trăirea are loc în timp, ea este „o curgere în timp", și anume o curgere „în care fiecare stare, înainte de a deveni un obiect clar, se schimbă, deoarece clipa următoare se ridică pe cea anterioară, și în care fiece moment — nesesizat încă — devine trecut. Apoi ea [starea] apare ca amintire, care acum are libertatea să se extindă".

Dacă este just că noi prindem realitatea vieții cu multiplicitatea relațiilor ei *(Bezüge)* în trăiri, nu este mai puțin just însă că trăirile au ca obiect ceva singular, ceva individual, adică propria viață a subiectului, ale cărui trăiri sunt ele. Trăirile sunt și rămân cunoașteri ale unicului, ele nu vor învinge limitele înguste ale obiectului lor propriu. Ceea ce ajută pe subiectul cunoscător să depășească granițele în care sunt închise trăirile, să cunoască deci mai mult decât propriile lui stări individuale și să imprime totodată trăirilor personale pecetea de experiență a vieții, este *înțelegerea.* Acest nou mijloc de cunoaștere, înțelegerea, se raportează la mai mulți indivizi, poate cuprinde comunități întregi și creații spirituale, lărgind astfel neînchipuit orizontul vieții individuale și deschizând „în științele spirituale drumul care duce, prin comun *(durch das Gemeinsame)*, la general". Căci oamenii nu sunt izolați unii de alții, ci sunt uniți între ei prin diferite legături de apartenență unii la alții, prin omogenitate sau înrudire; aceleași legături și aceeași omogenitate, ce le unește, întâlnim la toate grupele de oameni. Există deci o comunitate între indivizi, pe de o parte, între grupele de oameni, pe de altă parte, comunitate despre care ne asigură înțelegerea reciprocă. „Această comunitate se arată în identitatea rațiunii, a simpatiei în viața afectivă, a legăturii reciproce în datorie și drept, care este însoțită de conștiința lui *trebuie (des Sollens).*" Această comunitate face posibilă și condiționează înțelegerea. Fără ea înțelegerea ar fi cu neputință.

Înțelegerea presupune deci actul trăirii, înțelegerea pleacă de la trăire, o dezvoltă, o corijează și o completează; înțelegerea continuă trăirea. „Obscuritatea trăirii este limpezită, erorile ce se nasc dintr-o mai îngustă sesizare a obiectului sunt îmbunătățite, trăirea însăși este lărgită și desăvârșită în înțelegerea altor persoane, după cum, pe de altă

parte, alte persoane sunt înțelese cu ajutorul propriilor trăiri." Iar când înțelegerea se îndreaptă asupra lumii istorice, ea „extinde tot mai mult sfera cunoștinței istorice prin mai intensiva utilizare a izvoarelor, prin pătrunderea îndărăt, în trecutul până atunci neînțeles și, în sfârșit, prin înaintarea istoriei înseși, care produce mereu evenimente și lărgește astfel obiectul înțelegerii însăși. Pe scurt și în alte cuvinte, trăirii i se deschide, pentru a fi supozată, subiectivitatea, pe când înțelegerii i se deschide obiectivarea vieții.

Indivizii, comunitățile omenești și operele lor sunt manifestări în care sălășluiește spirit. Sub aceste forme, ele constituie imperiul exterior al spiritului sau realitatea spiritului, ce are foarte strânse legături cu natura. Realitatea spiritului cuprinde exteriorizări ale spiritului de la cele mai mici și mai neînsemnate până la cele mai mari și mai grele în urmări, „ de la expresia fugitivă până la domnia seculară a unei constituții și a unui cod". Și ceea ce caracterizează orice manifestare de viață în imperiul spiritului obiectiv este legătura dintre ea și celelalte manifestări, este omogenitatea de structură. „Orice cuvânt, orice propoziție, orice gest sau formulă de politețe, orice operă de artă și orice faptă istorică sunt inteligibile numai fiindcă o comunitate leagă pe cel care se exprimă în ele cu cel care le înțelege; individul trăiește, gândește și lucrează continuu într-o sferă de comunitate, și numai într-o atare sferă înțelege el." Dacă n-am fi ființe capabile de exteriorizări spirituale și dacă n-am trăi într-o lume de comunitate spirituală, noi n-am ști ce este manifestare și comunitate spirituală, n-am avea înțelegere și n-am avea ce înțelege. „Tot ceea ce este înțeles poartă oarecum semnul în sine de a fi cunoscut dintr-o atare comunitate. Trăim în această atmosferă, ce ne înconjoară continuu. Suntem muiați într-însa. Noi suntem pretutindeni acasă în această lume istorică și înțeleasă, înțelegem sensul și semnificarea despre toate acestea, noi înșine suntem întrețesuți în aceste comunități."

Trăirea nu este deci suficientă. Dacă am dispune numai de ea, constituirea omenirii ca obiect al științelor spiritului nu ar fi posibilă. Omenirea „se naște ca obiect al științelor spiritului... numai întrucât stările omenești sunt trăite, întrucât ele se exprimă în exteriorizări de viață *(Lebensäusserungen)* și întrucât aceste expresii sunt înțelese". Viață, expresie și înțelegere formează un conex care cuprinde „nu numai gesturile, mina și cuvintele, în care oamenii își deschid inima, sau durabilele creații spirituale, în care adâncul creatorului se revelează celui care sesizează, sau necontenitele obiectivări ale spiritului în plăsmuiri sociale, prin care apare solidaritatea ființei umane și ne este continuu intuitivă și certă, dar și unitatea psihofizică a vieții se cunoaște pe sine prin același dublu raport între trăire și înțelegere, ea recunoscându-se pe sine în prezent și în amintire ca un trecut". Pe măsură însă ce omul își îndreaptă atenția asupra lui însuși și caută să rețină și să sesizeze propriile stări, el își dă seama de limitele înguste în care stă închisă metoda introspectivă. El își dă încetul cu încetul seama că ceea ce-l face să se cunoască pe sine sunt acțiunile pe care le săvârșește, manifestările lui de viață care au prins corp, influențele pe care le-a exercitat asupra altora. Cu alte cuvinte, el își dă seamă că nu se poate cunoaște pe sine însuși decât pe drumul ocolit al înțelegerii. „Ceea ce am fost odată, cum ne-am dezvoltat și cum am devenit ceea ce suntem aflăm din chipul cum am lucrat, ce planuri de viață am conceput odinioară, cum am fost activi într-o profesiune, din vechi scrisori dispărute, din judecăți care înainte cu multă vreme au fost exprimate asupra noastră." Acolo unde avem a face cu viață, nu putem face nimic fără ajutorul înțelegerii. În procesul înțelegerii ajungem să

sesizăm adâncurile vieţii şi, iarăşi, noi nu ne putem cunoaşte pe noi înşine şi pe alţii, nu ne putem înţelege pe noi şi pe alţii decât „numai întrucât transpunem viaţa noastră trăită în orice specie de expresie a vieţii proprii străine". Trăire, expresie şi înţelegere alcătuiesc la un loc procedeul care ne face posibilă existenţa umanităţii ca obiect spiritual. Ştiinţele spiritului sunt astfel fundate în acest conex de viaţă, expresie şi trăire. Aici abia obţinem noi o notă cu totul clară prin care delimitarea ştiinţelor spiritului poate fi definitiv îndeplinită. O ştiinţă aparţine numai atunci ştiinţelor spiritului când obiectul ei ne devine accesibil prin atitudinea *(Verhalten)* care este fundată în conexul de viaţă, expresie şi înţelegere."

Înţelegerea presupune trăirea, căci porneşte de la trăire. Înţelegerea pătrunde în expresiile vitale ale altora tocmai datorită bogăţiei, abundenţei de trăiri proprii ale spiritului cunoscător. Înţelegerea se raportează şi ea la fenomene fizice: istoria, muzica, pictura, dreptul etc. cuprind într-însele şi o parte din natură. Faptele istorice sunt însoţite de fenomene naturale, o bucată de muzică se compune din tonuri, un tablou are ca suport pânză şi culori, dreptul se pronunţă într-o sală, pedeapsa se execută într-o închisoare etc. Dar de aici nu urmează că obiectul înţelegerii l-ar constitui cumva fenomenele fizice. Chiar când se raportează la asemenea fenomene, înţelegerea nu are a face cu ele, ci cu sensul şi semnificaţia lor, sens şi semnificaţie ce sunt de natură spirituală. Tocmai în această structură particulară a obiectului pe care-l are de sesizat înţelegerea, structură esenţial deosebită de aceea a obiectelor ştiinţelor naturii, îşi are înţelegerea justificarea ei. Căci acest obiect cuprinde în sine obiectivări ale spiritului, propunere de scopuri, realizări de valori, într-un cuvânt este un obiect spiritual. Înţelegerea nu sesizează şi nu are menirea să sesizeze decât spiritualul. Între subiectul care înţelege şi obiectele spirituale ce au să fie înţelese se stabileşte un contact intim, un raport real, concret, viu, vital. *„Ihre Zweckmässigkeit ist in meiner Zwecksetzung gegründet, ihre Schönheit und Güte in meiner Werkgebung, ihre Verstandesmässigkeit in meinem Intellekt."* Înseşi reprezentările pe care le avem despre datul extern stau în strânsă legătură cu procesul vieţii noastre; noi trăim cu şi în această lume de reprezentări, a căror valabilitate obiectivă este garantată de schimbul continuu dintre trăirea şi înţelegerea noastră şi trăirea şi înţelegerea celorlalţi oameni. De asemenea noţiunile, judecăţile universale şi teoriile generale nu sunt, ca în ştiinţele naturii, ipoteze asupra unor fenomene la care ar urma să se raporteze senzaţii externe, ci sunt nişte plăsmuiri ce-şi au originea în trăire şi înţelegere, ce derivă indirect din acestea. Şi cum atât în trăire cât şi în înţelegere îşi exprimă influenţa trăsăturile fundamentale ale vieţii, îşi face auzit glasul totalitatea vieţii noastre, este normal ca în cele mai abstracte idei şi judecăţi ale ştiinţelor spiritului să răsune plenitudinea vieţii. Conexul lumii spirituale este un conex concret, real, viu, conexul naturii este abstract, produs de gândire, este ipotetic. Şi tocmai din cauza aceasta conexurile spirituale sunt trăite şi înţelese, iar nu gândite şi explicate. Gândite numai şi explicate sunt conexurile, construite, ale naturii. Aparatul noţional nu poate face altceva decât să demonstreze obiectele spirituale. În lumea spirituală e nevoie de alte mijloace cognitive, şi anume de mijloace adecvate specificităţii ei. Căci „aici viaţa sesizează viaţa" şi viaţa nu poate sesiza viaţa decât prin mijlocul *trăirii, înţelegerii şi expresiei*. Şi în vreme ce, din aceste pricini, rezultatele activităţii ştiinţifice în domeniul naturii sunt străine de viaţă şi poartă un caracter ezoteric, din contră, în domeniul spiritului

activitatea științifică menține mereu contactul cu viața. Activitatea științifică se sprijină pe experiența gândirii dobândite în viață, pe rezultatele experienței de viață. „Adâncirea în sine atinge în viață, în anumite împrejurări, perfecțiunea, în spatele căreia rămâne însuși un Carlyle, și înțelegerea altora se desăvârșește până la o virtuozitate pe care nici măcar Ranke n-o ajunge. În primul caz, mari sunt naturi religioase ca Augustin și Pascal, modele eterne pentru experiența, care scoate din propria trăire, și în al doilea caz în înțelegerea altor persoane. Curtea și politica educă până la o artă care privește în spatele oricărei aparențe; un om de acțiune ca Bismarck, căruia prin natură îi erau prezente, la fiecare scrisoare pe care o scria, la fiecare convorbire pe care o purta, scopurile lui, nu va fi ajuns în arta de a citi dincolo de expresie intențiile de nici un interpret al artelor politice și de nici un critic al rapoartelor istorice."

Din punct de vedere psihologic, trăirea este despărțită de înțelegere și ele rămân totdeauna separate: cea dintâi se referă la noi, cea de a doua se raportează la altul. Dar din punct de vedere structural ele stau împreună, căci eu nu pot înțelege ceva străin decât reducând cele de înțeles la trăirile propriei mele persoane, după cum, iarăși, ceea ce trăiesc eu însumi pot regăsi cu ajutorul înțelegerii și la alți indivizi. Expresia supremă și-o găsește trăirea în autobiografie. Dar pentru toate științele spiritului „reflectarea unui om asupra lui însuși rămâne punct de direcție și de fundament".

Între trăire, expresie și înțelegere există deci un raport structural. Expresia îndeplinește o funcțiune esențială. În expresie trăirea prinde corp, dobândește fixitate, capătă durabilitate. Ea se caracterizează prin aceea că este exterioară trăirii, independentă de ea și durabilă în comparație cu ea. Toate funcțiunile fundamentale de comportare a conștiinței își găsesc concretizarea în expresie: cunoștința realității își găsește în expresie mijlocul de înțelegere; sentimentul dobândește expresie în mină și gest, în cuvânt și ton; voința în norme și legi. În chipul acesta spiritul se obiectivează, iar obiectivările lui poartă o pecete particulară: deși creații ale lui, ele îi sunt totuși exterioare. Raportul dintre expresie și înțelegere capătă apoi, în comunicarea reciprocă, o extensiune imensă, neînchipuită, un fapt esențial menit să dea naștere comunității omenești.

Ceea ce constituie expresia trăirilor propriilor noastre stări și a înțelegerii trăirilor străine sunt noțiunile și judecățile: ceea ce trăim și înțelegem își găsește reprezentarea în noțiuni și judecăți. Între trăire, înțelegere și judecăți și noțiuni, care sunt reprezentantele lor, domnește un raport constitutiv, un raport pe care se întemeiază toate științele sistematice ale spiritului. „Trăitul și înțelesul sunt reprezentate în noțiuni și aceste noțiuni își au împlinirea lor în ceea ce este trăit și înțeles." Tot ceea ce este înțeles și trăit își găsește expresia înaltă într-o „sistematică a noțiunilor". Tot ceea ce este sens, semnificație, valoare în viața reală nu poate fi dat decât trăirii și înțelegerii. „În ceea ce trăim și înțelegem este cuprinsă orice valoare, orice scop al vieții. În plenitudinea vieții pe care o îndurăm *(erfahren)*, în bogăția vieții reale pe care o simțim adânc *(durchführen)*, în trăirea până la sleire *(Ausleben)* a ceea ce se află în noi este întemeiată conștiința despre valoarea existenței noastre, și tot ceea ce se află în afara subiectului trăind *(dem erlebenden Subjekte)* capătă valoare numai întrucât este sesizat în înțelegerea retrăindă ca suport al unei atare lumi interne sau ca sediu al unor influențe asupra unor unități de viață dotate cu simțire. Astfel trăibilul și inteligibilul *(das Erlebbare und Verstehbare)*, așa cum alcătuiesc

imperiul științelor spiritului, se caracterizează prin aceea că în ele sunt date valori, și, în legătură cu acestea, importanța persoanelor și a evenimentelor." Stă în natura datului științelor spirituale și în cunoașterea ce are sarcina să-l sesizeze ca aceasta să se miște în două direcții: spre individual și general totodată. „Conceperea singularului, a individualului formează în ele [în științele spiritului] tot așa de bine un scop ultim ca și dezvoltarea uniformităților abstracte."

Datul cu care are a face înțelegerea nu este inert, fix, străin, cum este datul științelor naturii, ci el este viu, mobil și familiar. Datul științelor spiritului, întregul dat, obiect al înțelegerii, este produs, creat, este „deci istoric; el este înțeles, deci cuprinde ceva comun în sine; e cunoscut *(bekannt)*, fiindcă este înțeles și cuprinde în sine o grupare a diversității, fiindcă însăși lămurirea manifestării vieții în înțelegerea superioară se sprijină pe așa ceva". Obiect al înțelegerii este tot ceea ce este obiect al științelor spiritului, adică tot ceea ce este exteriorizare și manifestare a vieții, tot ceea ce este spirit. Căci „spiritul înțelege numai ceea ce a creat el". Dar deosebirea între natură, ca obiect al științelor naturii, și spirit, ca obiect al științelor spiritului, stă în faptul că, în vreme ce natura este realitatea ce există independent de acțiunea și influența spiritului, spirit este tot ceea ce poartă pecetea acțiunii influente a omului. Obiectul înțelegerii este totuna cu obiectul științelor spiritului, adică tot ceea ce este obiectivare a spiritului.

Înțelegerea se prezintă însă sub diferite forme — elementare și superioare. În formele ei elementare o întâlnim în viața practică, crescută din interesele acestei vieți. Oamenii sunt în legătură unii cu alții, fiecare are nevoie să știe ce intenționează celălalt; fiecare este silit să se înțeleagă cu celălalt. Aici e formă elementară, fiindcă și actele care sunt sesizate sunt simple și elementare, ca, de pildă „ridicarea unui obiect, lăsarea să cadă a unui ciocan, tăierea lemnului cu un ferestrău", care „desemnează pentru noi prezența anumitor scopuri". De asemenea, înșirarea literelor într-un cuvânt și a cuvintelor într-o propoziție exprimă o aserțiune, după cum o mină poate să exprime durere sau bucurie. E vorba în aceste forme elementare ale înțelegerii de sesizarea unei expresii singulare de viață, care, logic, poate să fie expusă printr-un raționament analogic. Ceea ce caracterizează aceste forme elementare ale înțelegerii este îndeosebi faptul că la ele nu întâlnim raportarea la întregul conex de viață care este „suportul durabil", permanent, al manifestărilor de viață. „Raportul fundamental pe care se bazează procesul înțelegerii elementare este acela al expresiei față de ceea ce este exprimat în ea. Înțelegerea elementară nu este o deducție de la efect la cauză. Ba chiar nu trebuie să o concepem, nici cu o expresie mai prudentă, ca pe un procedeu, care de la un efect dat merge îndărăt la vreun oarecare fragment de conex de viață, ce face posibil efectul." Raționamentul deductiv în înțeles strict logic nu se dovedește aici de nici o eficacitate; numai cel analogic își găsește întrebuințarea, fiind făcut posibil de „relația regulată" ce există între manifestarea de viață și ceea ce este exprimat într-însa.

Formele superioare ale înțelegerii presupun formele ei elementare și pleacă de la ele. Când „distanța interioară" între o oarecare manifestare de viață și cel care vrea s-o înțeleagă este prea mare, atunci în conștiința acestuia iau naștere nesiguranțe, pe care el, firește, le vrea înlăturate. Când în rezultatul la care ajunge înțelegerea sunt cuprinse anumite dificultăți sau când între un rezultat obținut și altele mai vechi există contradicții, atunci subiectul înțelegător se simte obligat să examineze mai îndeaproape lucrurile. El caută să-și

aducă aminte de „cazurile în care raportul normal dintre manifestarea vieții și interioritate n-a avut loc". Cazuri de această natură ni se întâmplă fiecăruia din noi, anume atunci când, aflându-ne în fața unor nechemați, nu vrem să le arătăm ce se petrece în noi, ce idei avem sau ce intenționăm să facem. În afară de aceasta este apoi faptul, de care trebuie să ținem seamă, că se recurge uneori în viață la mină, la gesturi, la cuvinte nu pentru a exprima ceea ce se petrece cu adevărat în conștiința omului, ci pentru a induce în eroare, pentru a înșela. De aici, prin urmare, nevoia de a nu ne mulțumi cu interpretarea unei singure manifestări, ci de a chema în ajutor și altele și de a merge chiar până la întregul conex de viață pentru a înlătura dificultățile, pentru a pune capăt îndoielilor și pentru a căpăta o lumină deplină asupra manifestării respective. Viața practică însăși necesită și impune forme superioare de înțelegere; ea cere să cunoaștem caracterele și capacitățile oamenilor cu care venim în contact. Înțelegerea gesturilor, a minelor, a scopurilor în parte este necesară, dar nu suficientă. Noi trebuie să le depășim, precum trebuie să depășim și raționamentul analogic, care nu are eficacitate decât asupra acestor forme elementare de manifestare. Viața socială în mijlocul căreia trăim ne silește să pătrundem în interioritatea oamenilor, pentru a ști dacă și în ce măsură ne putem baza pe ei. Astfel înțelegerea crește în extensiune și în adâncime. Și anume de la raportul dintre expresie și ceea ce este exprimat ea trece la raportul „dintre diversitatea manifestărilor de viață ale unei alte persoane și conexul intern ce-i stă la bază". De aici se trece apoi la considerarea împrejurărilor schimbătoare, a faptelor care se abat de la linia obișnuită. Acest lucru se realizează cu ajutorul raționamentului inductiv, ce pornește de la manifestările particulare de viață pentru a ajunge la întregul conexului de viață. Fundamentul și supoziția unui atare raționament le constituie cunoștința *(Wissen)* pe care o avem despre viața sufletească și despre raporturile pe care ea le are cu mediul în care se desfășoară și cu împrejurările prin care trece. „Limitat la seria manifestărilor de viață date, nedeterminat cum este conexul fundamental, rezultatul lui poate pretinde numai caracterul probabilității." Iar după ce ne-am ridicat în chipul acesta la unitatea de viață și am înțeles-o, și vrem să știm cum s-ar comporta ea în împrejurări noi, raționamentul deductiv, bazat pe lumina obținută pe cale inductivă, cu ajutorul căruia vrem să aflăm acest lucru, nu poate conchide la mai mult decât doar la așteptare sau posibilitate. „Trecerea de la un conex psihic, căruia însuși nu-i revine decât probabilitate, prin adăugirea de împrejurări noi, până la modul cum va reacționa la ele, poate da naștere numai unei așteptări, însă nici unei siguranțe." Gradul de certitudine al concluziei nu poate să fie mai mare decât acela al premiselor.

Nu trebuie să credem însă că „toate formele superioare ale înțelegerii se bazează pe raportul fundamental al influențatului față de influențant *(des Erwirkten zum Wirkenden)*", fiindcă o bună parte din ele se întemeiază pe raportul dintre expresie și ceea ce este exprimat *(im Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrückten gegründet)*. Lucrul acesta îl putem observa ușor la înțelegerea creațiilor spirituale. Aici, ceea ce urmărește să sesizeze înțelegerea este raportul pe care părțile îl au cu întregul din care fac parte și cel mai mare serviciu al înțelegerii stă tocmai în faptul că-și sesizează obiectele în independența lor și le revelează ca atare. „Se joacă o dramă. Nu numai spectatorul neliterar trăiește cu totul în acțiune, fără să se gândească la autorul operei, dar și cel instruit literar *(der literarisch Gebildete)* poate trăi cu totul sub vraja celor ce se întâmplă aici. Înțelegerea lui ia atunci

direcția spre conexul acțiunii, spre caracterele persoanelor, spre înlănțuirea momentelor, care determină întorsătura destinului. Ba chiar numai atunci va gusta el întreaga realitate a fragmentului expus din viață. Numai atunci se va petrece în el un proces al vieții și al retrăirii așa cum vrea poetul să-l producă în el. Și în întregul domeniu al unei atare înțelegeri de creații spirituale domnește singur raportul dintre expresii și lumea spirituală exprimată în ele. Abia când spectatorul observă cum ceea ce el tocmai accepta *(hinnahm)* ca o bucată de realitate s-a născut ingenios și metodic în capul poetului, înțelegerea care era guvernată de acest raport al unei totalități de manifestări de viață față de ceea ce este exprimat în ele se transformă în înțelegerea în care domnește raportul dintre o creație și creatorul ei." Oricare ar fi însă deosebirile dintre diferitele forme superioare ale înțelegerii, ele au totuși toate ceva comun: mai întâi, ele pleacă de la anumite manifestări date pentru a ridica până la treapta înțelegerii, cu ajutorul raționamentului inductiv, conexul unui întreg; apoi prin aceea că „raportul fundamental, care determină aici trecerea de la extern la intern, este sau în primă linie acela dintre expresie și exprimat, sau predominant acela de la influențat la influent"; în sfârșit, prin aceea că procesul tuturor se bazează pe înțelegerea elementară, „care face oarecum accesibile elementele pentru reconstrucție".

Atitudinea pe care o ia înțelegerea în formele ei superioare este determinată, spune Dilthey, de sarcina ce-i incumbă, anume aceea „de a descoperi un conex de viață în dat". Dar acest lucru nu este posibil decât numai dacă „conexul, care constă în propria trăire și este trăit *(erfahren)*, în nenumărate cazuri, este totdeauna prezent și disponibil cu toate posibilitățile ce se află în el". Această sesizare a datului care e să fie înțeles cu ajutorul propriului nostru conex este numită de Dilthey *introiectare,* transpunere *(Hineinversetzen).* Dacă e să fie înțeleasă o poezie, de pildă, atunci fiecare vers al ei capătă, datorită conexului intern de trăire, din nou viață; adică el capătă viață în conștiința poetului. Cuvintele versurilor au darul, cu ajutorul formelor elementare ale înțelegerii, să pună în acțiune toate posibilitățile ce se află în sufletul cititorului. Cititorul înțelege ceea ce exprimă cuvintele, spune Dilthey, nu apucând drumuri noi, ci străbătând pe acelea pe care a mers în viață, pornind de la situații înrudite, bucurându-se și suferind, dorind și influențând. „Nenumărate drumuri stau deschise spre trecut și spre visurile viitorului; de la cuvintele citite pornesc nenumărate linii ale gândurilor. Întrucât poezia arată situația exterioară, acest lucru are influența favorabilă că vorbele poetului deșteaptă dispoziția aparținând ei. Și aici se face valabil pomenitul raport, după care expresiile trăirii conțin mai mult decât se află în conștiința poetului sau artistului și de aceea și recheamă mai mult. Dacă astfel din situația problemei înțelegerii urmează prezența propriului conex sufletesc trăit, atunci aceasta se desemnează și ca *transpunerea* noastră însine *(des eigenen Selbst)* într-un total dat de expresii de viață."

Prin această cufundare a noastră în operă, prin această transpunere, realizăm cea mai înaltă operă a înțelegerii, forma în care este activă cu adevărat totalitatea vieții sufletești, pe care Dilthey o numește retrăire *(Nachbilden oder Nacherleben).* Înțelegerea în înțeles restrâns, adică privită ca act de cunoaștere ce se află între trăire și retrăire, este în sine o operație inversă procesului real de dezvoltare a vieții, merge adică de la operă la artist, de la creație la creator. Când ea ajunge însă la formele cele mai înalte, atunci își schimbă direcția. „O co-trăire perfectă este legată cu faptul că înțelegerea se mișcă în linia

evenimentului însuşi. Ea înaintează progresând neîncetat, cu procesul de viaţă însuşi. Astfel procesul introiectării, al transpunerii, se extinde. Retrăirea este creare în linia întâmplării. Astfel noi mergem înainte cu istoria timpului, însoţim o întâmplare într-o ţară îndepărtată sau ceea ce se petrece în sufletul unui om apropiat nouă. Ea îşi atinge perfecţiunea acolo unde evenimentul a trecut prin conştiinţa poetului, artistului sau istoricului şi acum este fixată într-o operă şi stă permanent în faţa noastră." Punctul culminant al înţelegerii, retrăirea, este prin urmare totuna cu o creare, sau mai exact spus, cu o re-creare. Înţelegând prin plinătate totalitatea vieţii, noi retrăim viaţa cu valorile ei obiective, şi retrăind-o, noi o recreăm. Când citim versurile unei poezii lirice, noi retrăim un conex de trăire, şi anume nu pe acela real care l-a determinat pe poet să creeze, ci pe acela al personajului ideal creat de poet. Când privim la teatru scenele ce se succed, noi retrăim de asemenea un conex de viaţă al personajelor care apar pe scenă. La fel, când citim un roman sau opera unui istoric, noi retrăim acţiunile prezentate. Sau mai exact spus, succesiunea versurilor în poezie, a scenelor la teatru, a acţiunilor povestite determină în noi o retrăire. „Triumful retrăirii este că în el fragmentele unui proces *(eines Verlaufes)* sunt astfel întregite; că noi credem că avem în faţa noastră o continuitate."

La retrăire distingem două momente de bază. „Orice reprezentare vie a unui mediu şi a unei situaţii externe deşteaptă în noi retrăire. Şi fantazia e în stare să întărească sau să slăbească accentuarea felurilor de comportare cuprinse în propriul nostru conex de viaţă, forţele, sentimentele, tendinţele, direcţiile de idei, şi astfel să retrăiască *(nachzubilden)* orice viaţă sufletească străină. Cortina se ridică, Richard apare, şi un suflet înduioşător *(bewegliche Seele)*, întrucât urmăreşte cuvintele, mina şi mişcările lui, poate retrăi ceva care se află în afară de orice posibilitate a vieţii lui reale. Pădurea fantastică din *«Wie es euch gefällt»* ne transpune într-o dispoziţie care ne face să retrăim toate excentricităţile." Acesta este un moment. Al doilea moment constă în faptul că retrăirea ne face să intrăm în posesia bunurilor spirituale. Şi cum anume? Cursul vieţii imprimă fiecărui om o determinare în care se află închise şi limitate posibilităţile lui interioare. Apoi structura sufletească a fiecăruia este totdeauna determinantă pentru dezvoltarea lui. Efectele ce rezultă din aceste două cauze se resimt atât în ceea ce priveşte dobândirea de noi perspective cu privire la viaţă, precum şi în ceea ce priveşte direcţiile interioare ale existenţei personale. Omul îşi dă seama că şi unele şi altele sunt foarte mărginite. Ei bine, înţelegerea ne ajută să ieşim din determinarea impusă de viaţa reală şi să depăşim propria-ne structură sufletească, deschizându-ne vaste posibilităţi, luând cunoştinţă de obiecte care, fără înţelegere, ne-ar fi rămas pururea necunoscute. „Posibilitatea de a trăi, în propria-mi existenţă, stări religioase este pentru mine ca şi pentru cei mai mulţi din oamenii de astăzi foarte mărginită. Dar în timp ce străbat scrisorile şi scrierile lui Luther, rapoartele contemporanilor lui, actele convorbirilor religioase ale conciliilor, ca şi pe acelea ale relaţiilor lui oficiale, eu trăiesc un eveniment religios de o atât de eruptivă putere, de o aşa energie, în care e vorba de viaţă şi de moarte, încât el se află dincolo de orice posibilitate de trăire pentru un om din zilele noastre. Pot însă să-l retrăiesc. Eu mă transpun în situaţie: totul stăruie într-însa la o astfel de evoluţie extraordinară a vieţii religioase afective. Văd în mănăstiri o tehnică a comunicării cu lumea invizibilă care dă sufletelor călugăreşti o direcţie statornică a privirii spre lucrurile de dincolo: controversele teologice devin aici

probleme ale existenței interioare. Văd cum ceea ce se formează în mănăstiri se răspândește prin numeroase canale — amvoane, spovedanii, catedre, scrieri — în lumea laică; și acum pricep cum conciliile și mișcările religioase au răspândit doctrina despre Biserica invizibilă și preoțimea universală, cum vin în contact cu eliberarea personalității în viața lumească; cum ceea ce a fost cucerit în singurătatea chiliei, în luptele de vigoarea descrisă, se menține față de Biserică. A forma creștinismul ca pe o forță, viața însăși în familie, profesiune, relațiile politice, iată o nouă forță, cu care se întâlnește spiritul timpului din orașe și de pretutindeni, unde se depune muncă superioară, în Hans Sachs, Dürer. Când Luther se pierde în culmea acestei mișcări, noi trăim pe baza unui conex care pătrunde de la universalul omenesc la sfera religioasă și de la aceasta, prin determinările ei istorice, până la individualitatea lui —, dezvoltarea lui. Și astfel acest eveniment ne deschide în el [Luther] și în tovarășii din primele timpuri ale Reformei, care lărgește orizontul nostru în posibilități de viață omenească, ce numai așa ne devin accesibile." Astfel, în fața valorilor spirituale, omul, înlănțuit de realitatea vieții și determinat de ea, se simte, ajutat de înțelegere, liber și eliberat; determinat interior, el „poate să trăiască în imaginație multe alte existențe și să guste frumuseți ale lumii și regiuni ale vieții care altfel i-ar rămâne pentru totdeauna străine".

Dar ceea ce trebuie subliniat cu putere este faptul că înțelegerea nu trebuie concepută ca o operație strict intelectuală, căci pe toate treptele ei, de la cele mai de jos până la cele mai înalte, acționează nu numai intelectul, ci sufletul întreg, cu toate facultățile lui; căci în orice înțelegere este cuprins un irațional, așa cum viața însăși, a cărei expresie este și pe care vrea să o sesizeze, este ceva irațional; și că, prin urmare, orice încercare de a o prezenta prin formule de operații logice trebuie socotită cu totul zadarnică și inutilă. Certitudinea ultimă, pe care se sprijină retrăirea nu poate fi înlocuită prin nici o valoare cognitivă a vreunui raționament deductiv.

Dar dacă privim mai de aproape formele superioare ale înțelegerii, re-crearea *(Nachbilden)* și re-trăirea *(Nacherleben)*, ne dăm seama că ea nu este la îndemâna oricui, ci este ceva rar, că se „sprijină pe o particulară genialitate personală". Iar dacă o privim în funcția pe care o îndeplinește pentru științele istorice, de a sesiza „expresii de viață statornic fixate", constatăm că genialitatea personală ajunge să se transforme într-o tehnică ce ține pasul, în dezvoltarea ei, cu conștiința istorică. Această tehnică, adică „această înțelegere metodică a expresiilor de viață statornic fixate", e cunoscută sub numele de interpretare.

„Înțelegerea are totdeauna ca obiect al său un individual", ceva particular, ceea ce nu exclude ca în sesizarea acestui obiect individual să fie prinse și legăturile lui cu întregul. Căci „în lumea spirituală individul este o valoare de sine, ba chiar unica valoare de sine pe care o putem stabili fără îndoială". El ne preocupă pentru sine însuși, ca un întreg individual, iar nu numai ca un simplu caz al omenescului general. Ne ocupăm cu individul nu fiindcă viața practică ne-ar sili să-l cunoaștem, ca să știm dacă avem a face cu caractere nobile sau stricate, vulgare sau anormale, dar fiindcă „misterul persoanei stimulează de dragul ei la tot mai noi și mai adânci încercări ale înțelegerii. Și într-o astfel de înțelegere se deschide imperiul indivizilor, care cuprinde oameni și creațiile lor". Dar indivizii nu pot fi înțeleși decât pe baza celor ce au ei comun între dânșii, pe baza analogiilor și asemănărilor dintre ei. Deși deci obiectul înțelegerii este individul și individualul, și anume

individualul privit ca întreg, totuşi individualul nu poate fi înţeles decât în ansamblul omenesc din care face parte, individualul omenesc nu poate fi înţeles decât cu ajutorul generalului omenesc.

Nu trebuie să pierdem însă deloc din vedere că „în conlucrarea dintre trăire, înţelegerea altor persoane, conceperea istorică a comunităţilor ca obiecte ale acţiunii istorice, ale spiritului obiectiv, se naşte cunoaşterea *(das Wissen)* depre lumea spirituală. Trăirea este supoziţia ultimă despre acestea toate...".

Pe trăire se sprijină în cele din urmă toate judecăţile pe care le facem noi asupra celor trăite. Din trăire scoatem elementele pentru cunoaşterea oricărui fapt spiritual. „Un sentiment pe care noi nu l-am trăit, nu-l putem regăsi în altul." „Baza pentru toate elementele care apar în ştiinţele spiritului sunt şi rămân trăirile. Căci orice înţelegere a expresiei trăirilor străine are loc numai pe baza celor proprii şi orice judecată, orice noţiune, este creată numai pornind de la trăiri şi înţelegeri." Întemeierea logică şi epistemologică a ştiinţelor spiritului nu este posibilă decât cu ajutorul „cunoaşterii *(Wissen)* despre trăiri".

Dacă spiritul obiectiv are o structură esenţial deosebită de structura fenomenelor fizice, pentru sesizarea căruia este nevoie, după cum am văzut, de alte mijloace cognitive, adecvate structurii lui, este de la sine înţeles că şi *categoriile* vor fi altele în domeniul ştiinţelor spirituale decât în acela al ştiinţelor naturii. Categoriile vieţii spirituale sunt cu totul străine naturii şi ele nu se aplică vieţii ca nişte factori *a priori* din afară, ci aplicarea lor rezultă din însăşi esenţa vieţii. O altă caracteristică a acestor categorii constă apoi în faptul că numărul lor nu este limitabil şi că raporturile dintre ele nu pot fi puse în formă logică. Cu alte cuvinte, nu există un principiu după care să ne călăuzim, ca să le deducem, şi nu există nici un număr determinat al lor.

Iată categoriile cu ajutorul cărora facem predicări asupra vieţii şi a manifestărilor ei, fără ca înşirarea lor să însemne epuizarea numărului lor real sau importanţa rolului lor obiectiv: valoare, scop, însemnătate (semnificaţie), temporalitate, evoluţie, şi în legătură cu aceasta aceea de modelare *(Gestaltung)*, structură, forţă, activitate şi suferinţă, esenţă, schimbare, părţi şi întreg. Printre aceste categorii există unele pe care le întâlnim şi în determinarea fenomenelor fizice. E de la sine înţeles însă că în domeniul spiritului ele au esenţial altă semnificaţie. Aşa bunăoară categoria de dezvoltare. Şi fenomenele naturii se schimbă, evoluează, ca şi cele ale vieţii, dar evoluţia vieţii este cu totul proprie. Astfel, în domeniul vieţii, reprezentarea trecutului este cuprinsă în prezent datorită amintirii, iar datorită fantaziei este cuprinsă în prezent şi reprezentarea viitorului, cu activităţile posibile şi cu scopurile de atins. „Prezentul este plin de trecuturi şi poartă în sine viitorul." Categoria de evoluţie nu vrea să însemne în ştiinţele spiritului că este vorba de vreun scop care se realizează, ci „desemnează numai raportul inerent vieţii"; gândirea scopului în categoria de evoluţie ar fi un lucru ce ar depăşi natura obiectului. La fel categoria de forţă; ea se aplică şi în ştiinţele naturii, dar aplicată în acelea ale spiritului are altă semnificaţie. În ştiinţele naturii noţiunea de forţă este o noţiune ipotetică şi este în funcţie de aceea a cauzalităţii; în acelea ale spiritului ea are rolul de a exprima ceva trăibil şi se naşte atunci când noi ne îndreptăm asupra viitorului „în visurile despre fericirea viitoare, în jocul fantaziei cu posibilităţile ei, în îndoială şi teamă". Cântărind posibilităţile viitoare, ne hotărâm pentru una din ele şi căutăm să o realizăm. „Reprezentarea scopului, care intervine acum,

cuprinde ceva nou ce nu era încă în cercul realităților și în care trebuie să intre acum: faptul despre care este vorba aici este — absolut independent de orice teorie asupra voinței — o tensiune ... îndreptare spre un punct final, apoi nașterea unei *intenții pentru realizarea a ceva*, care nu era încă în nici o realitate, alegerea din posibilități și intenția pentru realizarea unei anumite reprezentări de scop *(Zielvorstellung)*, alegerea mijloacelor pentru executarea ei și această executare însăși. Întrucât conexul de viață îndeplinește aceasta, îl desemnăm prin forță."

Subiectul la care se raportează categoriile acestea și pe care vor să-l determine nu este altul decât viața omenească însăși, procesul vital, trăibilul.

Poate că nu este de prisos, ci necesar și indispensabil, să aflăm măcar sumar ce înțelege Dilthey prin acea noțiune pe care am văzut-o de atâtea ori revenind în expunerea noastră și care formează, după el, obiectul cunoștinței noologice, anume prin spirit obiectiv. Creată pentru prima oară de Hegel, ea este preluată de Dilthey, care însă îi dă un alt sens, o altă sferă și un alt rost în ordinea sistematică. La Hegel această noțiune desemnează o treaptă de dezvoltare a spiritului, și anume treapta intermediară dintre spiritul subiectiv și spiritul absolut. Hegel procedează, în determinarea acestei noțiuni, abstract logic și construiește speculativ metafizic: el deduce comunitățile pur rațional din noțiunea de voință rațională universală. Un procedeu care, după Dilthey, nu mai e bun de adoptat astăzi. Pentru a sesiza spiritul, trebuie să pornim de la viața reală așa cum este ea, cu toate înălțimile și coborârile; trebuie să analizăm datul, nu să-l construim metafizic. Pentru a înțelege spiritul obiectiv, „trebuie să mergem îndărăt la conexul structural al unităților de viață". Spiritul obiectiv nu trebuie considerat ca făcând parte dintr-o construcție ideală, ci, din contră, trebuie socotit ca ceva real ce se află la baza devenirii istorice. Dacă se lasă la o parte „întemeierea parțială" pe care o face Hegel „în rațiunea universală ce exprimă esența spiritului lumii" și dacă se lasă la o parte și construcția ideală, atunci noțiunea de spirit obiectiv capătă o cu totul altă semnificație: „în ea sunt cuprinse limbă, moravuri, orice fel de formă de viață, de stil al vieții, tot așa de bine ca și familia, societatea burgheză, statul și dreptul". De asemenea, sunt cuprinse în noțiunea de spirit obiectiv și arta, religia și filosofia, care la Hegel formau spiritul absolut, căci în artă, religie și filosofie „tocmai se arată individul creator totodată ca reprezentant al comunității și tocmai în puternicele lor forme se obiectivează spiritul și în ele este cunoscut". Cu alte cuvinte, spiritul cuprinde, după Dilthey, toate cele trei trepte ale spiritului la Hegel.

În alt loc, Dilthey precizează și mai bine cuprinsul și sfera noțiunii de spirit obiectiv. „Eu înțeleg prin el [spiritul obiectiv], spune gânditorul german, diferitele forme în care s-a obiectivat în lumea sensibilă comunitatea ce există între indivizi. În acest spirit obiectiv, trecutul este pentru noi prezent durabil și neîntrerupt. Domeniul lui se întinde de la stilul vieții, de la formele legăturilor *(des Verkehrs)* în raport cu scopurile pe care societatea și le-a făurit cu moravurile, dreptul, statul, religia, arta, științele și filosofia, căci și opera geniului reprezintă o comunitate de idei, de viață afectivă, de ideal, într-un anumit timp și mediu. Din această lume a spiritului obiectiv își primește hrana eul nostru începând cu prima copilărie. Ea este, de asemenea, mediul în care se îndeplinește înțelegerea altor persoane și a expresiilor lor de viață, căci tot ceea ce este obiectivare a spiritului cuprinde în sine ceva comun lui eu și tu. Orice piață plantată cu pomi, orice încăpere în care sunt

așezate lucruri ne este înțeleasă din cea mai fragedă copilărie, fiindcă stabilirea umană de scopuri, ordonarea, determinarea de valori ca ceva comun au desemnat fiecărei piețe și fiecărui obiect din cameră locul lor. Copilul crește într-o ordine de moravuri ale familiei pe care el le împărtășește cu acelea ale altor membri și orânduiala mamei este preluată de el în legătură cu acestea. Înainte de a învăța să vorbească, el este cu totul cufundat în mediul comunităților. Copilul învață să înțeleagă gesturile și mina, cuvintele și propozițiile fiindcă ele i se prezintă continuu ca aceleași și cu aceeași raportare la ceea ce ele înseamnă și exprimă. Astfel se orientează individul în lumea spiritului obiectiv."

Spiritul obiectiv cuprinde în sine o ordine articulată. În el este eficace principiul individuației, în virtutea căruia ne putem coborî de la umanitate până la tipurile de indivizi cu cea mai mică sferă. În omenescul general și datorită lui este prins individualul, iar când individualul este sesizat în toată plenitudinea, el este sesizat de către cea mai înaltă treaptă a înțelegerii, de către retrăire. În spiritul obiectiv însuși sunt date condițiile pentru înțelegerea lui sub toate formele acesteia.

Nu este de prisos poate să subliniem acum, la sfârșitul expunerii, că Dilthey este ferm convins că problema cunoștinței nu poate fi soluționată decât numai dacă se pleacă nu de la un subiect abstract, înzestrat numai cu intelect sau rațiune, ci de la omul întreg, cu toată varietatea forțelor și cu toată multiplicitatea funcțiunilor sale, adică de la omul înzestrat cu voință, sentiment și reprezentare. El are în dezlegarea problemei cunoștinței același punct de plecare pe care am văzut că-l au și pragmatiștii: omul total, real, în carne și oase, cu impulsiile lui obscure și străduințele lui efemere, cu suferințele și îndoielile și cu finitatea structurii lui psihofizice, cu idealurile lui înalte și cu aspirațiile nobile de a le atinge.

Impulsul pe care Dilthey l-a dat cercetătorilor structurii științelor spiritului din Germania a fost dintre cele mai puternice. Iar din problemele descoperite de el în sânul acestor științe, aceea care a trezit cel mai viu interes și a fost luată în cercetare de o seamă de gânditori germani de mâna întâi este aceea a „înțelegerii". Un Simmel, un Troeltsch, un Max Weber, un Rickert, un Eduard Spranger, ca să nu pomenim decât pe aceștia, au reluat-o, căutând s-o adâncească și să aducă lumini noi. Nu putem expune toate aspectele multiple și variate ale problemei înțelegerii așa cum se prezintă ea astăzi, prin contribuțiile acestor gânditori, căci ne-am întinde prea mult. Ne putem mulțumi cu expunerea teoriei lui Dilthey, o teorie care nu poate fi socotită numai ca revelatoare de lucruri noi, ci în același timp și ca tipică.

Dar gânditorul care ne-a dat o teorie dezvoltată a intuiției și a căutat să deosebească principial de inteligență acest mijloc de cunoaștere, trezind în același timp un mare interes și o deosebită admirație pentru modul cum își susține ideile, este H. Bergson. Acest gânditor, care este totodată și unul din cei mai mari stiliști, determină noțiunea de intuiție într-un chip cu totul original. Inteligența și intuiția sunt, după el, două mijloace de cunoaștere ce se deosebesc unul de altul atât prin structura lor, cât și prin obiectul pe care vor să-l sesizeze.

Ce este inteligența și ce urmărește ea? Inteligența nu este, după Bergson, un mijloc de cunoaștere pură, ci un mijloc pus în serviciul acțiunii. Dacă, eliberați de orice orgoliu,

aruncăm o privire asupra dezvoltării istorice și preistorice a speciei umane, faptele ne îndeamnă să caracterizăm definitoriu pe om nu ca *Homo sapiens,* ci ca *Homo faber.* Căci „*inteligența, examinată în ceea ce pare să fie demersul ei original, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular instrumente de a face instrumente și de a le varia indefinit fabricația*". Firește, și animalele inteligente se servesc de instrumente. Dar aceste animale se servesc de instrumente care fac parte integrantă din corpul lor și pentru întrebuințarea acestor instrumente ele sunt deservite de instincte. Instinctul nu-și fabrică singur instrumentul de care se servește, ci îl găsește gata făcut de natură, apropiat scopului precis pentru care a fost creat. „Acest instrument care se fabrică și se repară singur, care prezintă, ca toate operele naturii, o complexitate de amănunt infinită și o simplicitate de funcționare minunată, face imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecțiune adesea admirabilă, ceea ce este chemat să facă." El posedă „o structură aproape invariabilă", iar când se modifică, nu se modifică decât fiindcă se modifică specia însăși. Dimpotrivă, instrumentul fabricat, oricât de bine ar fi fabricat, este totdeauna imperfect și stă cu mult în urma celui natural. Pentru obținerea lui este totdeauna nevoie de efort, iar când se mânuiește, se mânuiește aproape totdeauna penibil. Dacă în multe privințe instrumentul artificial se dovedește inferior celui natural, el prezintă totuși față de acesta și o serie de avantaje. Fiind o prelungire a organelor naturale și chemând ființa care l-a produs să exercite o nouă funcțiune, el îi îmbogățește organizarea. Inteligența cu instrumentele ei artificiale nu închide animalului cercul de acțiune, cum face acest lucru instinctul, ci din contră, i-l lărgește tot mai mult, căci din fiecare nevoie satisfăcută ea îi creează alte nevoi, pe care de asemenea caută să le satisfacă. Instinctul, care, ajuns la deplina lui dezvoltare, „*este o facultate de a utiliza și chiar de a construi instrumente organizate*", și inteligența, care, ajunsă la capătul dezvoltării ei, „*este facultatea de a fabrica și de a întrebuința instrumente neorganizate*", sunt două căi pe care le parcurge viața și între care mereu trebuie să aleagă, pentru a acționa asupra materiei brute. Instinctul, cu instrumentele lui organizate, este calea de acționare imediată, iar inteligența, cu instrumenle ei fabricate, este calea *mediată.* Instinctul și inteligența sunt două facultăți egal de necesare, de care se servește viața, reprezentând „*două soluții divergente, deopotrivă de elegante, ale uneia și aceleiași probleme*". Instinctul implică și el adesea cunoștință, cunoștință înnăscută, dar se deosebește și în această privință de inteligență. Căci în vreme ce inteligența se îndreaptă și vrea să sesizeze raporturi, instinctul are ca obiectiv de cunoaștere înnăscută lucruri; în vreme ce inteligența, prin „ceea ce are ea înnăscut", se îndreaptă asupra formelor și este o cunoaștere de forme, instinctul se îndreaptă direct asupra obiectelor și este o cunoaștere de materie. Cunoașterea instinctivă „atinge imediat, în însăși materialitatea lor, obiecte determinate". Ea spune: „iată ce este". Cunoașterea inteligentă, din contră, „nu atinge nici un obiect în particular: ea nu este decât o putere naturală de a raporta un obiect la un obiect, sau o parte la o parte, sau un aspect la un aspect, în sfârșit, de a trage concluzii când se posedă premise și de a merge de la ceea ce s-a învățat la ceea ce se cunoaște. Ea nu mai zice: «aceasta este»; ea spune că dacă condițiile sunt cutare, cutare va fi și condiționatul". Întrucât este cunoaștere înnăscută, instinctul „este cunoașterea înnăscută a unui *lucru*". Inteligența este facultatea de cunoaștere a *relațiilor* dintre lucruri. Pusă într-o anumită situație, ea are sarcina de a găsi mijloacele să se descurce

şi a ieşi avantajos dintr-însa. „Ceea ce va avea deci înnăscut este tendinţa de a stabili raporturi, şi această tendinţă cuprinde cunoaşterea naturală a anumitor relaţii foarte generale, adevărată materie pe care activitatea proprie fiecărei inteligenţe o va tăia în relaţii mai particulare. Acolo unde activitatea este orientată spre fabricare, cunoaşterea se îndreaptă deci în mod necesar asupra raporturilor." Cunoaşterea inteligentă este o cunoaştere *formală,* cea instinctivă este o cunoaştere *materială.* Şi tocmai fiindcă este formală, cunoaşterea inteligentă prezintă faţă de cea instinctivă „un avantaj incalculabil". Căci „o formă, tocmai pentru că este vidă, poate fi umplută rând pe rând, după voie, de un număr indefinit de lucruri, chiar de acelea care nu servesc la nimic". Aşa se explică de ce inteligenţa, deşi apărută din nevoi utilitare şi pentru satisfacerea acestor nevoi, depăşeşte cu toate acestea ceea ce este practic util.

Este, după Bergson, o eroare dintre cele mai mari de a concepe şi a determina inteligenţa ca pe „o facultate destinată speculaţiei pure". Inteligenţa este în strânsă legătură cu acţiunea şi nu poate fi explicată şi înţeleasă decât din necesităţile acţiunii. Inteligenţa nu este căzută din cer cu formele ei predeterminate odată pentru totdeauna, indiferent de domeniile în care va fi aplicată şi independent de necesităţile acţiunii. Inteligenţa este în funcţie de acţiune. „Puneţi acţiunea, spune Bergson, şi forma însăşi a inteligenţei se deduce din ea." Inteligenţa este prin esenţă destinată acţiunii. Iar serviciile pe care le aduce acţiunii sunt acelea de a fabrica instrumente artificiale — un lucru cu urmări hotărâtoare pentru soarta ei. Căci a fabrica înseamnă a lucra asupra materiei brute; a lucra asupra materiei brute chiar când se lucrează cu materiale organizate; fiindcă materialele organizate sunt tratate ca şi când ar fi lipsite de viaţă, inerte, moarte. Tot „ceea ce este fluid în real", tot „ceea ce este vital în viu" îi scapă imediat şi pentru totdeauna. „Inteligenţa nu se simte bine, ea nu este în totul la ea acasă decât când operează asupra materiei brute, în particular asupra solidelor." Obiectul preferat al inteligenţei, asupra căruia ea operează cu eficacitate, este solidul neorganizat. *„Inteligenţa noastră, aşa cum iese ea din mâinile naturii, are ca obiect principal solidul neorganizat."* Solidul neorganizat, materia brută, este, după cum ştim, întinsă. Fiecare obiect material este exterior altui obiect material, fiecare parte a unui obiect material este exterioară celorlalte părţi ale lui. Din motive de utilitate, pentru a putea fi mai bine şi mai uşor manipulate, inteligenţa noastră consideră obiectele ca divizibile în părţi, „arbitrar decupate" şi fiecare parte divizibilă de asemenea. Dar tot inteligenţa noastră consideră necesar, pentru a putea acţiona mai bine în prezent asupra lor, pentru a le putea mai bine manipula actual, de a privi obiectele ca fiind „*provizoriu definitive* şi de a le trata ca tot atâtea *unităţi*". Discontinuul ales de inteligenţa noastră şi creat de ea, care atrage atenţia noastră şi după care se orientează acţiunea noastră, este acum considerat ca efectiv real, iar continuitatea întinderii ca neavând decât o simplă valoare negativă. „Inteligenţa, spune Bergson, *nu-şi reprezintă clar decât discontinuul.*"

Când e vorba de mişcare, „inteligenţa nu reţine din ea decât o serie de poziţii: un punct întâi atins, pe urmă altul, pe urmă încă un altul". Iar dacă se obiectează că între aceste puncte se petrece ceva, inteligenţa adaugă numaidecât alte poziţii şi altele încă, şi tot aşa fără sfârşit. „*De la tranziţie* ea îşi întoarce privirea. Dacă noi insistăm, ea se învoieşte pentru ca mobilitatea gonită în intervale din ce în ce mai strâmte, pe măsură ce se măreşte numărul poziţiilor considerate, să se dea îndărăt, să se îndepărteze, să dispară în infinitul mic. Nimic

mai natural, dacă inteligența este destinată mai ales să prepare și să lumineze acțiunea noastră asupra lucrurilor. Acțiunea nu se exercită comod decât asupra punctelor fixe: fixitatea este deci ceea ce caută inteligența noastră, ea se întreabă unde este mobilul, unde va fi mobilul, unde *trece* mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare să se intereseze atunci de durată, ea se mărginește prin aceasta să constate simultaneitatea celor două sosiri virtuale: sosirea mobilului pe care ea îl consideră și sosirea unui alt mobil al cărui mers este socotit a fi acela al timpului. Dar totdeauna ea vrea să aibă de-a face cu imobilități reale sau posibile." Mobilitatea pe care o sesizează inteligența nu mai este mobilitate, mobilitatea prinsă de inteligență este numai cu numele mobilitate. În realitate, mobilitatea inteligenței este numai o juxtapunere de poziții, un precipitat abstract, spațial, al mișcării reale, o construcție artificială. Din această reprezentare intelectuală a mișcării și a schimbării s-au născut acele probleme „eterne", false probleme, cu dezlegarea cărora s-au frământat gânditori antici și moderni începând cu Zenon. Tot aici își are geneza acea metafizică a cărei preocupare era investigarea „realității lucrurilor deasupra timpului, dincolo de ceea ce se mișcă și de ceea ce se schimbă, în afară, prin urmare, de ceea ce percep simțurile și conștiința noastră". O metafizică ce nu putea duce decât la „un aranjament mai mult sau mai puțin artificial de concepte", la „o construcție ipotetică". Pretinzând că depășește experiența și că prinde fondul adânc al realității, „ea nu făcea în realitate decât să substituie experienței mobile și pline, susceptibile de o aprofundare crescândă, bogată prin aceasta de revelații, un extras fixat, secat, vidat, un sistem de idei generale abstracte, scoase din această experiență însăși sau mai curând din păturile ei cele mai superficiale. Aceasta este totuna cu a vrea să dizertezi asupra învelișului de unde se va desprinde fluturele și a pretinde că fluturele zburător, schimbător, trăind, își găsește rațiunea de a fi și desăvârșirea lui în imutabilitatea peliculei. Să detașăm, din contră, învelișul. Să deșteptăm crisalida. Să restituim mișcării mobilitatea, schimbării fluiditatea, timpului durata. Cine știe dacă «marile probleme» insolubile nu vor rămâne pe peliculă? Ele nu ar privi nici mișcarea, nici schimbarea, nici timpul, ci numai învelișul conceptual pe care-l luăm în mod fals drept ele sau drept echivalentul lor. Metafizica va deveni atunci experiența însăși. Durata se va revela așa cum e ea, creație continuă, neîntreruptă țâșnire de noutate." Inteligența nu se mărginește însă să efectueze arbitrar, din punct de vedere speculativ, decupări în materia brută, discontinuități în conținutul întinderii, ci merge mai departe: ea transformă obiectele, care în realitate sunt mobile, în niște obiecte imobile. Căci, din punctul de vedere al acțiunii, punct de vedere în serviciul căruia stă credincioasă inteligența, este util să se știe unde se află la un moment dat mobilul și unde se va afla la un alt moment dat. Ceea ce interesează nu este *mișcarea* mobilului, *progresul* pe care mobilul îl face de la un punct la altul al traiectoriei lui, ci punctele de plecare și de sosire, opririle prin care trece mobilul, pozițiile imobile ale mobilului. „În acțiunile pe care le îndeplinim, și care sunt mișcări sistematizate, noi ne fixăm spiritul asupra scopului și semnificației mișcării, asupra planului de ansamblu, într-un cuvânt, asupra planului de executare imobilă. Ceea ce este mobil *(mouvant)* în acțiune nu ne interesează decât în măsura în care totul *(tout)* ar putea fi înaintat, întârziat sau împiedicat de cutare și cutare incident survenit pe drum. De la mobilitatea însăși, inteligența noastră își întoarce privirea, pentru că nu are nici un interes să se ocupe de ea." Fiind pusă în slujba acțiunii, ea se

interesează de ceea ce interesează acțiunea; adică nu de mișcarea obiectelor mobile, ci de pozițiile lor imobile. Imobilitatea constituie pentru inteligență atât punctul ei de plecare, cât și realitatea ultimă. Ea nu este eficace și fructuoasă decât în imobil. „De la imobilitate pleacă ea totdeauna, ca și când aceasta ar fi realitatea și elementul"; iar „când vrea să reprezinte mișcarea, ea o reconstruiește din imobilități pe care le juxtapune". Dacă menirea ei n-ar fi una practică, ci una teoretică, speculativă, dacă ea n-ar avea sarcina să satisfacă nevoile acțiunii, ci ar avea obligația și chemarea să dea cunoștințe pure, ea ar proceda exact invers, adică „s-ar instala în mișcare, căci mișcarea este fără îndoială realitatea însăși, pe când imobilitatea nu este niciodată decât aparentă sau relativă", și ar veni astfel în contact direct cu natura intimă a existenței. Felul însă cum procedează și rezultatele pe care le obține sunt pe deplin justificate de destinația ei. „Când substituie mișcării imobilități juxtapuse, ea nu pretinde să reconstituie mișcarea așa cum este; ea o înlocuiește pur și simplu printr-un echivalent practic; o înlocuiește tocmai pentru a putea acționa asupra mișcării reale. De aceea, așa cum inteligența nu-și prezintă clar decât discontinuul, tot așa ea *nu-și reprezintă clar decât imobilitatea.*"

Pentru a reda și mai viu natura inteligenței și a cunoașterii ei, Bergson face comparația următoare, foarte elocventă. „Să presupunem că trebuie să se transpună pe ecran defilarea unui regiment. Cum procedează cineastul, pentru a reproduce această scenă însuflețită? El reușește s-o reproducă cu ajutorul unor imagini, care, fiecare în parte, reprezintă regimentul într-o atitudine imobilă. Dacă am avea la dispoziție numai imaginile și le-am privi numai pe ele singure, oricât le-am privi, nu le-am vedea animându-se: cu imobilitatea, chiar indefinit juxtapusă ei înseși, nu vom face niciodată mișcare." Imaginile fotografice nu se animă decât datorită mișcării reale ce se află în aparat. „Pentru că banda cinematografică se desfășoară, făcând ca rând pe rând diversele imagini ale scenei să se continue unele pe altele, de aceea fiecare actor al acestei scene își redobândește mobilitatea: el înșiră toate atitudinile succesive pe mișcarea invizibilă a bandei cinematografice." Mișcarea aparentă de pe ecran este determinată de mișcarea reală din aparat. În ce constă procedeul la care a recurs cineastul cu acest prilej? „În a extrage din toate mișcările proprii tuturor figurilor o mișcare impersonală, abstractă și simplă, *mișcarea în general,* pentru a spune astfel, a o pune în aparat și a reconstitui individualitatea fiecărei mișcări particulare prin compunerea acestei mișcări anonime cu atitudinile personale." Avem deci aici de-a face cu un artificiu. De un artificiu asemănător se folosește și inteligența în actele ei de cunoaștere. Căci și inteligența, în loc să se transpună în inima lucrurilor și să sesizeze devenirea pură, stă în afară de ele și vrea să le reconstituie în același chip ca și cinematograful. „Noi luăm vederi quasi-instantanee asupra realității care trece și, cum ele sunt caracteristice acestei realități, ne este suficient să le înșirăm de-a-lungul unei deveniri abstracte, uniforme, invizibile, situată în fundul aparatului cunoștinței, pentru a imita ceea ce este caracteristic în această devenire însăși. Percepție, intelecție, limbaj procedează în general astfel." Cunoașterea intelectuală nu este altceva decât „o specie de cinematograf interior". Bergson o caracterizează în termenii următori: *„mecanismul cunoașterii noastre uzuale este de natură cinematografică"*. Este o operație asupra caracterului practic al căreia nu încape, după Bergson, nici o îndoială. Tot ceea ce facem noi, este în legătură cu realitatea, vizează realitatea. Corpul nostru nu stă izolat, ci în raporturi cu alte corpuri; între

corpul nostru și celelalte corpuri mereu au loc schimbări de poziție. „Fiecare din actele noastre vizează o anumită inserție a voinței noastre în realitate. Între corpul nostru și celelalte corpuri este o orânduire comparabilă aceleia a bucăților de sticlă care compun o figură caleidoscopică. Activitatea noastră merge de la o orânduire la o reorânduire, imprimând caleidoscopului de fiecare dată, fără îndoială, o nouă mișcare, dar neinteresându-se de mișcare și nevăzând decât noua figură. Cunoașterea pe care și-o dă despre operațiunea naturii trebuie deci să fie exact simetrică interesului pe care-l are față de propria-i operațiune." De aceea Bergson spune: *„caracterul cinematografic al cunoașterii lucrurilor ține de caracterul caleidoscopic al adaptării noastre la ele"*. Nu există o cunoaștere mai potrivită acțiunii decât cea cinematografică. Această cunoaștere este singura practică; ea este făcută în vederea utilității practice. „Discontinuă este acțiunea, ca orice pulsație a vieții; discontinuă va fi deci cunoștința. Mecanismul facultății de cunoaștere a fost deci construit pe acest plan." Cunoașterea este discontinuă și ritmică, fiindcă acțiunea însăși, pe care ea are menirea s-o slujească, este discontinuă și ritmică.

Nu trebuie să ne mire deloc faptul că inteligența se simte așa de bine în sânul materiei inerte. „Dar, preocupată înainte de toate de necesitățile acțiunii, inteligența, ca și simțurile, se mărginește să ia din când în când, asupra devenirii materiei, vederi instantanee și, prin aceasta însăși, imobile. Cunoștința, orientându-se după inteligență, privește din viața interioară ceea ce este făcut, și n-o simte decât confuz făcându-se. Astfel se desprind din durată momentele care ne interesează și pe care noi le-am cules de-a lungul parcursului ei. Noi nu le reținem decât pe ele. Și avem dreptate s-o facem, atât timp cât acțiunea este singură în cauză. Dar când, speculând asupra realului, îl privim așa cum interesul nostru practic ne-ar cere să-l privim, devenim incapabili să vedem evoluția adevărată, devenirea radicală. Noi nu descoperim din devenire decât stări, din durată decât momente, și chiar când vorbim de durată și de devenire, e altceva ce gândim." „Inteligența noastră este prelungirea simțurilor noastre. Înainte de a specula, trebuie să trăim și viața cere ca noi să tragem foloase de la materie, fie cu organele noastre, care sunt instrumente naturale, fie cu instrumentele propriu-zise, care sunt organe artificiale. Cu mult înainte de a fi fost o filosofie și o știință, rolul inteligenței era de a fabrica instrumente și de a călăuzi acțiunea corpului nostru asupra corpurilor înconjurătoare." Știința exactă, pozitivă, cu metodele ei eficace, nu face altceva, după Bergson, decât să continue în același sens opera inteligenței: ea nu-i schimbă direcția, ci i-o precizează și i-o aprofundează. Căci știința nu urmărește altceva decât să ne pună în situația de a stăpâni materia. Chiar când speculează, ea se preocupă și atunci de a acționa, valoarea teoriilor științifice măsurându-se totdeauna după soliditatea prizei pe care ele ne-o dau asupra realității. Nu putem înțelege, nu ne putem da seama de natura inteligenței și nici de dezvoltarea științei dacă nu avem în vedere raporturile ce există între ele și materia inertă, dacă nu luăm în considerare solidaritatea dintre ele. „E imposibil să se considere mecanismul inteligenței noastre și de asemenea progresul științei noastre, fără a ajunge la concluzia că între inteligență și materie există efectiv simetrie, concordanță, corespondență. Pe de o parte, materia se rezolvă din ce în ce mai mult, în ochii savantului, în relații matematice, și, pe de altă parte, facultățile esențiale

ale inteligenţei noastre nu funcţionează cu o precizie absolută decât când ele se aplică geometriei."

„Ce este în adevăr inteligenţa?", se întreabă Bergson în altă parte. Şi el răspunde: „Modul omenesc de a gândi. Ea ne-a fost dată, ca albinei instinctul, pentru a dirija acţiunea noastră. Natura destinându-ne să utilizăm şi să stăpânim materia, inteligenţa nu evoluează cu facilitate decât în spaţiu şi nu se simte mai bine decât în neorganizat. Originar, ea tinde la fabricaţie; ea se manifestă printr-o activitate care premerge artei mecanice şi printr-un limbaj care anunţă ştiinţa —, tot restul mentalităţii primitive fiind credinţă şi tradiţie. Dezvoltarea normală a inteligenţei se efectuează deci în direcţia ştiinţei şi a tehnicităţii. O mecanică încă grosieră suscită o matematică încă imprecisă: aceasta, devenită ştiinţifică şi făcând atunci să se nască celelalte ştiinţe în jurul ei, perfecţionează indefinit arta mecanică. Ştiinţă şi artă ne introduc astfel în intimitatea unei materii pe care una o gândeşte şi pe care cealaltă o manipulează." „Mai precis, inteligenţa este, înainte de toate, facultatea de a raporta un punct al spaţiului la un alt punct al spaţiului, un obiect material la un alt obiect material; ea se aplică la toate lucrurile, dar rămânând în afară de ele, şi ea nu descoperă niciodată despre o cauză adâncă decât difuziunea ei în efecte juxtapuse."

Inteligenţa şi-a descoperit mijloacele, instrumentele şi metoda pentru a dezlega problemele ce-i incumbă. Ea posedă un limbaj, în acest sistem de semne, „care i-a permis să-şi întindă câmpul de operaţii" foarte mult, ceea ce-i trebuia pentru a domina materia brută. Cuvintele nu exprimă şi nu desemnează, nu sunt făcute să exprime şi să desemneze decât lucruri, nimic altceva decât lucruri. Fiindcă ele sunt însă mobile, fiindcă nu sunt fixate de anumite lucruri, ci se mişcă de la un loc la altul, inteligenţa se simte îndreptăţită să creadă că cuvintele pot să exprime nu numai neorganicul, ci şi organicul. Operând asupra organicului, inteligenţa nu se poate elibera de deprinderile pe care le-a contractat în comerţul ei cu neorganicul, pentru care este născută şi făcută: ea aplică organicului formele care nu au altă chemare şi altă răspundere decât pe acelea de a denumi materia brută, neorganizată, uitând că întrebuinţând cuvinte pentru a denumi organicul ea îl „converteşte" pe acesta în lucu, îl transformă în neorganic. Inteligenţa nu posedă alte forme în afară de acelea adecvate materiei brute. Şi numai când întrebuinţează aceste forme, ea se simte cu adevărat satisfăcută, pretinzând că numai pe această cale ajunge la *claritate şi distincţie*.

Chiar când este vorba să se gândească pe ea însăşi clar şi distinct, inteligenţa nu se poate sesiza decât tot sub forma prin care gândeşte solidele, adică prin forma discontinuităţii. „Conceptele sunt în adevăr exterioare unele altora, ca şi obiectele în spaţiu. Şi ele au aceeaşi stabilitate ca şi obiectele după modelul cărora au fost create. Ele constituie, reunite, o «lume inteligibilă», care seamănă prin caracterele ei esenţiale cu lumea solidelor, dar ale cărei elemente sunt mai uşoare, mai diafane, mai facil de mânuit pentru inteligenţă decât imaginea pură şi simplă a lucrurilor concrete; ele nu mai sunt într-adevăr percepţia însăşi a lucrurilor, ci reprezentarea actului prin care inteligenţa se fixează asupra lor. Ele nu mai sunt deci imagini, ci simboluri." Imaginile sunt icoane fidele ale concretului viu şi în mişcare, simbolurile sunt echivalente logice ale solidului inert şi fără viaţă. Logica are ca obiect simboluri şi reguli pentru întrebuinţarea simbolurilor. „Logica noastră este ansamblul regulilor ce trebuie urmate în manipularea simboluri. Cum aceste simboluri

derivă din considerarea solidelor, cum regulile compunerii acestor simboluri între ele nu fac decât să traducă raporturile cele mai generale între solide, logica noastră triumfă în știința care ia soliditatea corpurilor drept obiect, adică în geometrie." Între logică și geometrie este o strânsă legătură, determinându-se genetic reciproc. „Logica și geometria se nasc reciproc una pe alta... Logica naturală a ieșit din extinderea unei anumite geometrii naturale, sugerată de proprietățile generale și imediat descoperite ale solidelor. Din această logică naturală a ieșit, la rândul ei, geometria științifică, care extinde indefinit cunoașterea proprietăților exterioare ale solidelor. Geometrie și logică sunt riguros aplicabile materiei." Nicăieri nu se simt ele mai bine, nicăieri nu obțin rezultate și nu progresează ca în domeniul solidelor. Logică și geometrie merg mână în mână, se dezvoltă împreună, cu același obiect: solidul neorganizat.

Inteligența, produs ea însăși al vieții, are sarcina încredințată de viață însăși de a „converti" materia neorganică într-un organ imens, care să prelungească organele materiei vii. Având de-a face, prin destinația ei, cu materia inertă, inteligența ajunge să fie fascinată de aceasta. „Ea este viața privind în afară, exteriorizându-se prin raport cu ea însăși, adoptând în principiu, pentru a le dirigui în fapt, demersurile naturii neorganizate. De aici uimirea ei când se întoarce către viu și se găsește în fața organizării." Ea este incapabilă „să gândească continuitatea adevărată, mobilitatea reală, copenetrația reciprocă și, pentru a spune totul, această evoluție creatoare care este viața". Ceea ce este mobilitate pură, evoluție în strictul înțeles al cuvântului, depășește principial orice puteri ale inteligenței. Ea este incapabilă să gândească devenirea, ea nu poate sesiza nimic din „ceea ce este *nou* în fiecare moment al unei istorii". Pentru ea nu există imprevizibil, nu există creație. „Ea nu admite imprevizibilul. Ea respinge orice creație. Că antecedentele determinate aduc un consecvent determinat, calculabil în funcție de ele, iată ceea ce satisface inteligența noastră. Că un scop determinat suscită mijloace determinate pentru a-l atinge, noi iarăși înțelegem. În ambele cazuri avem a face cu un cunoscut care se compune din cunoscut și, la urma urmei, cu un vechi *(ancien)* care se repetă. Inteligența noastră este aici la largul ei. Și oricare i-ar fi obiectul, ea va atrage, va separa, va elimina în așa fel ca să substituie obiectului însuși, dacă trebuie, un echivalent aproximativ în care lucrurile se vor petrece în acest fel. Dar că fiecare clipă este un aport, că noul țâșnește fără încetare, că se naște o formă despre care se va spune fără îndoială, o dată produsă, că ea este un efect determinat de cauzele lui, unice în genul lor, care fac parte din efect, au luat corp în același timp cu el, și sunt determinate de el atât cât ele îl determină — e aici ceva pe care noi îl putem ghici prin simpatie în afară de noi, dar nu-l putem exprima în termeni de intelect pur, nici gândi, în strictul înțeles al cuvântului." Invenția este punctul de plecare al industriei înseși, industrie în care inteligența este atât de capabilă și eficace, și cu toate acestea inteligența „nu reușește s-o sesizeze în *izbucnirea (jaillissement)* ei, adică în ceea ce are ea indivizibil, nici în *genialitatea* ei, adică în ceea ce are ea creator". A o explica nu înseamnă a o sesiza în ceea ce are ea cu adevărat propriu și particular, în ceea ce constituie natura ei originară și originală. Căci „a o explica, constă întotdeauna în a o reduce, pe ea care-i imprevizibilă și nouă, la elemente cunoscute sau vechi, orânduite într-o ordine deosebită". Atât în fața noutății complete cât și în fața devenirii radicale, atât în fața creației cât și în fața schimbării pure, inteligența este oarbă și rămâne mută. Și cum noutatea completă și devenirea radicală,

creația și schimbarea pură sunt caractere esențiale ale vieții, aceasta înseamnă că inteligența este cu totul inaptă să cunoască viața. „*Inteligența este caracterizată printr-o incomprehensiune naturală a vieții.*"

Cu totul altfel se prezintă instinctul. El stă în strânsă legătură cu viața, pe care o servește în tendințele ei fundamentale. „În vreme ce inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează, dacă se poate vorbi astfel, organic. Dacă conștiința care dormitează în el s-ar deștepta, dacă s-ar interioriza în cunoștință în loc de a se exterioriza în acțiune, dacă noi am ști să-l întrebăm și dacă el ar putea răspunde, ne-ar destăinui tainele cele mai intime ale vieții. Căci el nu face decât să continue munca prin care viața organizează materia, până la un astfel de punct că noi nu am putea spune, după cum s-a arătat adesea, unde sfârșește organizarea și unde începe instinctul." Tendință fundamentală a vieții, divergentă de aceea a inteligenței, instinctul nu poate fi absorbit sau tutelat de inteligență. „Instinct și inteligență sunt două dezvoltări divergente ale unui aceluiași principiu, care într-un caz rămâne interior lui însuși, în alt caz se exteriorizează și se absoarbe în utilitatea materiei brute; această divergență continuă dovedește o incompatibilitate radicală și imposibilitatea pentru inteligență de a resorbi instinctul." O divergență profundă, mai mare decât care nu poate fi alta: instinctul este îndreptat asupra vieții, iar inteligența este îndreptată asupra materiei inerte. Problema reducerii uneia din cele două tendințe la alta nu se poate deci pune: fiecare din ele este produs al vieții, fiecare din ele aduce vieții servicii indispensabile, satisfăcându-i anumite trebuințe imperioase. Problema care se pune este aceea a înțelegerii fiecăreia din ele în structura lor originală și a rolului pe care îl îndeplinește fiecare.

Spre deosebire de inteligență, care procedează mecanic, explicativ, reductiv, distant față de obiect, instinctul procedează organic, intuitiv, simpatizând cu obiectul. „Instinctul este simpatie." Simpatie care, „dacă ar putea să-și extindă obiectul și de asemenea să reflecteze asupra sa, ne-ar da cheia operațiilor vitale — tot așa după cum inteligența, dezvoltată și redresată, ne introduce în materie". Pe cât este de aptă inteligența să ne dezvăluie, cu ajutorul științei, însușirile obiectelor corporale, pe atât este ea neputincioasă să pătrundă în tainele vieții. Iar când încearcă să prindă ceva din însușirile și funcțiunile obiectelor vii, ea nu este în stare să ne dea „decât o traducere în termeni de inerție". Inteligența nu ne poate reda vitalul, fiindcă ea e făcută pentru cu totul altceva. Când totuși se îndreaptă asupra vreunui obiect viu, „ea se învârte în jurul lui, luând de din afară cel mai mare număr posibil de vederi asupra acestui obiect, pe care-l atrage spre ea, în loc de a pătrunde într-însul". Între inteligență și viața organică este o prăpastie de netrecut. Oricâte eforturi penibile și dureroase ar face inteligența, ea nu va putea descoperi niciodată nici cea mai mică taină din operațiile vitale. „Înjugați ca boii de muncă la o grea sarcină, noi simțim jocul mușchilor și al articulațiilor noastre, greutatea plugului și rezistența solului: a lucra și a se ști lucrând, a intra în contact cu realitatea și chiar a o trăi, dar numai în măsura în care interesează opera ce se îndeplinește și brazda ce se taie, iată funcția inteligenței omenești". Inteligența este o funcțiune a spiritului, „o funcție specială a spiritului, esențial îndreptată către materia inertă".

Dar dacă inteligența are ca obiect materia inertă și în legătură cu ea o menire practică, dacă ea nu e capabilă să cunoască existența organică și evoluția, devenirea

radicală, urmează în cazul acesta că suntem niște simple ființe practice, neposedând nici un mijloc de cunoaștere pură, dezinteresată, de cunoaștere absolută? Câtuși de puțin. Suntem ființe inteligente practice, dar totodată suntem și în stare să ne ridicăm la problemele speculative, teoretice, pe care avem posibilitatea să le rezolvăm. Dacă inteligența este o facultate cu operații utilitare practice, dacă ea este pusă de viață în slujba acțiunii, avem însă, după Bergson, o funcțiune capabilă să cunoască de dragul de a cunoaște, să cunoască realitatea așa cum este ea, independent de nevoile noastre utilitare: este intuiția. E un mijloc de cunoaștere ce se află în direcția instinctului și este oarecum un fel de prelungire a lui, e „instinctul devenit dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și a-l lărgi indefinit", în stare să ne conducă în „interiorul însuși al vieții". Că există o astfel de cunoaștere și că suntem capabili de un efort cognitiv care să sesizeze lucrurile din interiorul lor ne-o dovedește și facultatea estetică a omului. Percepția normală, vederea bunăoară, nu prinde din trăsăturile unei ființe vii decât pozițiile lor juxtapuse, nu și ceea ce le organizează, „intenția vieții, mișcarea simplă care curge printre linii, care le leagă unele de altele și le dă o semnificație". Artistul însă depășește percepția normală, pentru a prinde ceea ce acesteia îi scapă, reușind să facă acest lucru printr-un procedeu special: el se așază în „interiorul obiectului printr-un fel de simpatie, coborând, printr-un efort de intuiție, bariera pe care spațiul o interpune între el și model". În analogie cu facultatea estetică, „se poate concepe o cercetare orientată în același sens cu arta", adică urmărind să prindă viața nu în exteriorizările ei mecanice, ci în ceea ce are ea viu și organic.

Care este calea pentru a pătrunde mai ușor în inima organicului, a evoluției, a vieții și a o cunoaște în caracterul ei absolut? E o cale al cărei punct de plecare este cel mai aproape de noi, „cel mai desprins de exterior și cel mai puțin pătruns de intelectualitate", e „punctul în care noi ne simțim cei mai interiori propriei noastre vieți", situat în adâncurile conștiinței noastre și pe care îl putem descoperi numai dacă ne adâncim în noi înșine. Ceea ce descoperim, încercând și reușind să facem acest lucru, este durata pură, „o durată în care trecutul totdeauna în mers se mărește fără încetare cu un prezent absolut nou". În această încercare de a ne adânci cât mai mult în noi înșine, pentru a dezvălui durata pură, „noi simțim încordându-se până la limita lui extremă resortul voinței noastre". Căci e nevoie „ca, printr-o contracțiune violentă a personalității noastre asupra ei înseși, noi să adunăm trecutul nostru care se sustrage, pentru a-l împinge, compact și indiviz, într-un prezent pe care-l va crea introducându-se într-însul". Numai în urma unor încordate eforturi și atunci numai foarte rar, ajungem la punctul de plecare în care ne simțim cel mai interior nouă înșine și cu adevărat liberi. Nu trebuie să uităm însă că sentimentul acesta al duratei prezintă diferite grade. „Dar cu cât sentimentul este mai profund și coincidența completă, cu atât viața în care ne repun absoarbe intelectualitatea, depășind-o. Căci inteligența are drept funcție esențială de a lega același cu același și nu sunt pe de-a-ntregul adaptabile cadrului inteligenței decât faptele care se repetă. Însă asupra momentelor reale ale duratei reale inteligența găsește fără îndoială priză ulterior, reconstituind noua stare cu o serie de vederi luate din afară asupra ei și care se aseamănă pe cât posibil cu ceea ce e deja cunoscut: în acest sens, starea posedă intelectualitate «în posibilitate», pentru a spune astfel. Ea totuși o debordează, ea rămâne incomensurabilă cu dânsa, fiind indivizibilă și nouă."

Prin ce se caracterizează însă acest mijloc de cunoaștere, intuiția, deosebită de inteligență și în stare să pătrundă tainele vieții? Mai întâi, prin aceea că are ca obiect înainte de toate durata interioară. În toate demersurile și procedeele ei, ea diferă de inteligență. „Ea sesizează o succesiune care nu este juxtapunere, o creștere dinăuntru, prelungirea neîntreruptă a trecutului printr-un prezent care uzurpă asupra viitorului." Ea nu are ca obiect inorganicul, imobilul, inertul, ci organicul, mișcarea, viul, spiritul însuși. „Ea e viziunea directă a spiritului de către spirit. Nu mai e nimic interpus; nici o refracție prin prisma a cărei o față este spațiul și cealaltă este limbajul. În locul stărilor contigui cu stări, care vor deveni cuvinte juxtapuse la cuvinte, iată continuitatea indivizibilă și prin aceasta substanțială a fluxului vieții interioare. Intuiție înseamnă deci mai întâi conștiință, dar conștiință imediată, viziune care abia se distinge de obiectul văzut, cunoaștere care este contact și chiar coincidență. Ea este apoi conștiință lărgită, presând asupra marginii unui inconștient care cedează și care rezistă, care se supune și se face stăpân cu ajutorul alternanțelor rapide de obscuritate și de lumină, ea ne face să constatăm că inconștientul există", cu toate că logica dovedește contrariul. Una din caracteristicile fundamentale ale intuiției este că ea are ca obiect principal, esențial, spiritul. „Intuiția este ceea ce atinge spiritul, durata, schimbarea pură", căci „schimbarea pură, durata reală, este lucrul spiritual sau impregnat de spiritualitate". „Această viziune directă a spiritului de către spirit este funcția principală a intuiției." Chiar când se îndreaptă asupra lucrurilor materiale, ea vrea să sesizeze la ele nu materialitatea lor, ci participarea lor la spiritualitate, Bergson adăugând că s-ar putea spune „participarea lor la divinitate, dacă noi n-am ști ceea ce se amestecă încă omenesc în conștiința noastră, chiar epurată și spiritualizată". Un omenesc care împiedică intuiția în efortul ei și o face să stea pe înălțimi diferite, să aibă grade diferite, să ducă la rezultate filosofice care nu se împacă și nu coincid.

„A gândi intuitiv, spune Bergson, înseamnă a gândi în durată." Căci în totul, spre deosebire de inteligență, „intuiția pornește de la mișcare, o pune sau mai curând o simte ca pe realitatea însăși și nu vede în imobilitate decât un moment abstract, instantaneu, luat de spiritul nostru asupra unei mobilități. Inteligența își dă de obicei lucruri, înțelegând prin aceasta stabil, și face din schimbare un accident care i s-ar adăuga. Pentru intuiție esențialul este schimbarea: cât privește lucrul, așa cum îl înțelege inteligența, el e o tăietură practicată în mijlocul devenirii și erijată de spiritul nostru în substitut al ansamblului. Gândirea își reprezintă de obicei noul ca pe o nouă orânduire de elemente preexistente; pentru că nimic nu se pierde, nimic nu se creează. Intuiția, prinsă de o durată care este creștere, percepe într-însa o continuitate neîntreruptă de noutate imprevizibilă; ea vede, ea știe că spiritul scoate din el însuși mai mult decât are, că spiritualitatea constă în aceasta însăși și că realitatea, impregnată de spirit, este creație". În vreme ce inteligența lucrează ușor, putându-și prelungi cât vrea munca, intuiția lucrează penibil și munca ei nu poate dura prea mult. Și în vreme ce noțiunile, care sunt produsul inteligenței, sunt din capul locului clare pentru cel care își dă cât de puțină osteneală întru aceasta, ideile, care sunt de origine intuitivă, se prezintă la început obscure, oricâtă forță de gândire am cheltui noi să le vedem dintr-o dată clare.

Cine este în stare să descopere durata pură, reală, acela trăiește după Bergson o viață intuitivă și cunoașterea lui despre lucruri este filosofică. Cine este capabil de intuiție, acela

capătă despre lume o cu totul altă icoană. „În locul unei discontinuități de momente, care s-ar înlocui într-un timp infinit divizat, el va descoperi fluiditatea continuă a timpului real, care curge indivizibil. În locul stărilor superficiale, care ar veni rând pe rând să ascundă un lucru indiferent și care ar întreține cu el misteriosul raport al fenomenului cu substanța, el va sesiza o singură și aceeași schimbare care mereu se va prelungi ca într-o melodie unde totul este devenire, dar unde devenirea, fiind substanțială, n-are nevoie de suport. Nu mai există stări inerte, nu mai există lucruri moarte; nimic decât mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieții. O viziune de acest gen, în care realitatea apare continuă și indivizibilă, este pe drumul care duce la intuiția filosofică."

Intuiția este deci cu totul altceva decât inteligența. Aceasta nu înseamnă însă că nu are nevoie de inteligență. Ea utilizează mecanismul inteligenței, pentru a arăta cum în domeniul vieții și al spiritului cadrele intelectuale sunt insuficiente, sugerând totodată la începutul operei sale și sentimentul vag a ceea ce trebuie să se pună în locul cadrelor intelectuale. Intuiția este opusă analizei. Aceasta din urmă operează, reducând obiectul de cunoscut la elementele cunoscute, „comune adică acestui obiect și altora", ea „constă în a exprima un lucru în funcție de ceea ce nu este el". Analiza este o operație complexă, ce lucrează cu simboluri, variază necontenit aceste simboluri, ocupă rând pe rând diferite puncte de vedere, pentru a putea da o traducere cât mai exactă a obiectului, fără a reuși însă vreodată. Toate științele, chiar științele care au ca obiect viața, lucrează cu simboluri și asupra simbolurilor, ținându-se de forma vizibilă a lucrurilor și a ființelor. Științele vieții „compară formele unele cu altele, reduc pe cele mai complexe la cele mai simple, în sfârșit studiază funcțiunea vieții în ceea ce-i este, pentru a spune astfel, simbolul vizual". Dar simbolul cuprinde în sine primejdia că se substituie obiectului pe care-l simbolizează și ne scutește de orice efort, dându-ne iluzia unei reprezentări fidele a obiectului. Căci cum procedează conceptul, care nu este decât un simbol? Compară obiectul în chestiune cu alte obiecte asemănătoare și reține ceea ce el are comun cu celelalte. „Dar cum comparația a desprins o asemănare, cum asemănarea este o proprietate a obiectului, cum o proprietate are aerul de a fi o *parte* a obiectului care o posedă, noi ne încredințăm fără greutate că juxtapunând concepte la concepte vom recompune întregul obiectului cu părțile sale și vom obține despre el, pentru a spune astfel, un echivalent intelectual. Astfel vom crede că formăm o reprezentare fidelă a duratei aliniind conceptele de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită sau infinită etc." În aceasta stă pe de o parte iluzia, pe de altă parte primejdia pe care o cuprinde conceptul. Iluzia, pentru că așezate unele lângă altele conceptele nu vor fi niciodată în stare să dea mai mult „decât o recompunere artificială a obiectului, despre care nu pot decât să simbolizeze anumite aspecte generale și oarecum personale, făcându-ne să vedem însă că am sesizat realitatea însăși." Primejdia, deoarece conceptul generalizează și abstractizează, el neputând „simboliza o proprietate specială decât făcând-o comună unei infinități de lucruri", deformând-o „deci totdeauna mai mult sau mai puțin prin extensiunea pe care i-o dă". Conceptele, oricât de bine ar fi juxtapuse și combinate, nu vor reuși niciodată să se aplice pe obiect. „Diversele concepte pe care le formăm despre proprietățile unui lucru desenează împrejurul lui tot atâtea cercuri cu mult prea largi, dintre care nici unul nu se aplică asupra lui exact", cu toate că „în lucrul însuși proprietățile coincid cu el și coincid prin urmare împreună". Conceptele sunt haine de

confecție care se potrivesc atât lui Stan, cât și lui Bran, fiindcă nu sunt făcute după măsura nici unuia din ei. Dar care li se potrivesc așa de bine, că se observă numaidecât că sunt haine de confecție. Nu că în genere conceptele ar fi de prisos intuiției, că i-ar fi dispensabile, că nu i-ar servi la nimic. Ele aduc servicii reale intuiției, însă aceasta nu este într-adevăr ea însăși, decât când depășește conceptul sau cel puțin când se eliberează de conceptele „țepene și gata făcute, pentru a crea concepte cu totul diferite de acelea pe care le mânuim de obicei, vreau să spun reprezentări suple, mobile, aproape fluide, totdeauna gata să se muleze pe formele schimbătoare *(fuyantes)* ale intuiției". Intuiția urmărește tocmai contrariul de ceea ce vrea inteligența cu analiza ei: ea urmărește să prindă ceea ce obiectul are particular, propriu, original și unic, ceea ce obiectul este independent de celelalte obiecte. Intuiția depășește inteligența și operația ei, analiza. O depășește, după ce de la inteligență a primit prima zguduitură care „a făcut-o să se ridice unde este". Intuiția nu este posibilă fără inteligență, tocmai fiindcă este o depășire a inteligenței. „Fără inteligență, ea ar fi rămas sub formă de instinct, țintuită de obiectul special care o interesează practic și exteriorizată de el în mișcări de locomoțiune."

În vreme ce inteligența lucrează cu concepte, intuiția lucrează cu imagini, ceea ce constituie un avantaj de netăgăduit, fiindcă imaginea ne menține în concret. Desigur, o imagine nu va putea niciodată înlocui intuiția duratei, dar mai multe imagini diferite, orânduite cum trebuie, vor fi în stare să ne conducă la momentul culminant al sesizării ei. „Nici o imagine nu va înlocui intuiția duratei, dar multe imagini diverse, împrumutate unor grupe de lucruri foarte diferite, vor putea, prin convergența acțiunii lor, să conducă conștiința asupra punctului precis, unde este o anumită intuiție de sesizat." Multiplicitatea de imagini variate își are rostul foarte necesar. „Alegând imagini pe cât de disparate posibil, se va împiedica vreuna din ele de a uzurpa locul intuiției pe care ea este însărcinată s-o cheme, pentru că va fi atunci gonită imediat de rivalele sale. Făcând ca ele să ceară toate de la spiritul nostru, cu toate diferențele lor de aspect, aceeași specie de atenție și oarecum același grad de tensiune, conștiința va fi obișnuită încetul cu încetul la o dispoziție cu totul particulară și bine determinată, aceea tocmai pe care ea va trebui s-o adopte pentru a-și apărea sie însăși fără văl", când e vorba, bineînțeles, de a se intui pe ea. Dar de aceeași „dispoziție cu totul particulară și bine determinată" va fi nevoie și atunci când va trebui să prindă fără văl esența celorlalte lucruri.

Intuiția — și empirismul autentic, nu cel istoric, tradițional — își „propune să strângă pe cât de aproape posibil originalul însuși, să-i aprofundeze viața și printr-o specie de auscultație spirituală, să-i simtă palpitând sufletul". Un empirism care procedează astfel este, după Bergson, adevărata metafizică. Intuiția nu lucrează cu concepte gata făcute, cu haine confecționate gata, ci lucrează după măsură, depunând pentru fiecare obiect nou pe care vrea să-l cunoască, „un efort absolut nou". Ea ne duce către o reprezentare ce se aplică numai obiectului în chestiune, către o reprezentare unică și simplă. Analiza are a face cu imobilul, în vreme ce intuiția are ca obiect mobilitatea. Și în vreme ce „de la intuiție se poate trece la analiză", niciodată nu se poate trece de la analiză la intuiție.

Intuiția nu numai că nu este străină de stări afective, dar chiar le implică în mod necesar, căci ea stabilește o „comunicare simpatică" [termenul mai potrivit ar fi simpatetică] între noi și lucrurile vii, dilatând conștiința pentru a ne „introduce în domeniul

propriu al vieții, care este copenetrație reciprocă, creație indefinit continuată". „Noi numim intuiție, spune Bergson, *simpatia* prin care ne transportăm în interiorul unui obiect, pentru a coincide cu ceea ce el are unic și prin urmare inexprimabil." Pentru a intui lucrurile, trebuie să simpatizăm cu ele, să simțim la fel cu ele, să ne indentificăm cu tendințele lor. Fără consimțire, fără simpatie, nu există intuiție.

Intuiția se deosebește de inteligență nu numai prin aceea că o depășește și că e un mijloc afectiv de cunoaștere, dar și prin procedeul ei. Intuiția — cunoaștere a spiritului de către spirit, transpunere simpatetică în interiorul obiectului — cunoaște „urcând panta habitudinilor contractate în contactul cu materia", răsturnând ordinea pe care o urmează inteligența. Intuiția — și prin urmare și metafizica, al cărei organ de cunoaștere este — „nu poate fi, spune Bergson în altă parte, decât un efort pentru a urca panta naturală a muncii gândirii, pentru a se așeza dintr-o dată, printr-o dilatare a spiritului, în lucrul ce se studiază, în sfârșit pentru a merge de la realitate la concepte și nu de la concepe la realitate". Iar panta naturală a gândirii știm în ce constă: în „a procede prin percepții solide pe de o parte, prin concepții stabile, pe de altă parte". Gândirea, adică inteligența, „pornește de la imobil și nu concepe și nu exprimă mișcarea decât în funcție de imobilitate. Ea se instalează în concepte gata făcute și se forțează să prindă în ele, ca într-o plasă, ceva din realitatea care trece".

Dar intuiția se deosebește de inteligență și prin valoarea rezultatelor obținute. Tot ceea ce doctrinele sceptice, idealiste, criticiste au susținut despre cunoștința noastră se referă la cunoașterea intelectuală, conceptuală, iar nu la cea intuitivă. Cu alte cuvinte, *„relativă este cunoașterea simbolică prin concepte preexistente care merge de la fix la mobil, dar nu cunoașterea intuitivă care se instalează în mobil și adoptă viața însăși a lucrurilor*". Cunoașterea intuitivă nu se oprește, ca cea intelectuală simbolică, la periferia lucrurilor, ci pătrunde direct în inima lor: astfel ea atinge absolutul și este o cunoaștere absolută.

Pentru a dobândi o idee și mai clară atât despre o specie de cunoaștere cât și despre cealaltă, e necesar și util să reproducem ceea ce Bergson spune despre ele într-o notă din ultima lui lucrare *(La pensée et le mouvant)*. Prin intuiție, spune marele filosof, n-a vrut să desemneze decât „funcția metafizică a gândirii: în mod principal cunoașterea intimă a spiritului de către spirit, în mod subsidiar cunoașterea de către spirit a ceea ce-i esențial în materie, inteligența fiind fără îndoială făcută, înainte de toate, pentru a manipula materia și prin urmare pentru a o cunoaște, dar neavând drept destinație specială să-i atingă fondul". Într-o altă notă Bergson adaugă, precizând și completând determinarea celor două specii de cunoaștere, spunând că el numește „mai cu deosebire *științifică* cunoașterea materiei inerte de către inteligența pură", o determinare care nu-l împiedică să susțină însă „că cunoașterea vieții și a spiritului este științifică într-o largă măsură —, în măsura în care ea face apel la aceleași metode de investigare ca și cunoașterea materiei inerte. Invers, cunoașterea materiei inerte va putea fi numită *filosofică* în măsura în care ea utilizează, într-un anumit moment decisiv al istoriei sale, intuiția duratei pure".

Intuiția este, după cum vedem, fundamental deosebită de inteligență. Aceasta nu vrea să însemne însă că ea se poate dispensa cu totul de inteligență. Intuiția posedă ea însăși idei, iar pentru ca ideile ei să poată fi transmise, ea are nevoie de inteligență. Dar ideile la care face recurs intuiția sunt de obicei cele mai concrete, adică acelea „pe care le înconjoară

încă o franjă de imagini". Comparații și metafore reușesc să spună aici ceea ce nu reușesc să exprime cele mai clare idei abstracte. Întrebuințarea comparațiilor și metaforelor nu trebuie înțeleasă ca un ocol, ci ca drumul care duce direct la țintă. A căuta să ne exprimăm despre spirit în limbaj abstract, înseamnă a obține despre el o imitație de natură materială, „căci ideile abstracte au fost scoase din lumea exterioară și implică totdeauna o reprezentare spațială". A întrebuința idei abstracte în domeniul spiritului, înseamnă a întrebuința niște idei care ele însele ne-ar îndemna să le dăm un sens figurat. „Ideile abstracte singure ne-ar invita deci aici să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei și să-l gândim prin transpunere, adică, în sensul precis al cuvântului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înșelați de aparențe: sunt cazuri unde limbajul plin de imagini este acela care vorbește cu știință la propriu, și limbajul abstract, acela care vorbește fără să-și dea seama la figurat. De îndată ce abordăm lumea spirituală, imaginea, dacă nu caută decât să sugereze, ne poate da viziunea directă, în timp ce termenul abstract, care este de origine abstractă și care pretinde să exprime, ne lasă cel mai adesea în metaforă." Noi nu putem prinde experiența internă, viața interioară, decât cu ajutorul intuiției și n-o putem expune decât cu ajutorul comparațiilor și al metaforelor, adică al ideilor concrete încărcate de imagini. Am văzut cum această experiență internă se prezintă cunoașterii intuitive: drept „continuitatea indivizibilă și indestructibilă a unei melodii în care trecutul pătrunde în prezent și formează cu el un tot indivizat, care rămâne indivizat și chiar indivizibil în ciuda a ceea ce i se adaugă în fiecare clipă, sau mai curând grație a ceea ce i se adaugă. Noi îi avem intuiția; dar de îndată ce îi căutăm o reprezentare intelectuală, noi aliniem unele după altele stările devenite distincte ca pe perlele unui colier și necesitând atunci, pentru a le reține împreună, un fir care nu este nici colier, nici perlă, nimic care să semene perlelor, nimic care să semene cu ceva, entitate vidă, simplu cuvânt. Intuiția ne dă lucrul despre care inteligența nu sesizează decât transpunerea spațială, traducerea metaforică".

Le Roy, care împărtășește principial în totul teoria lui Bergson asupra intuiției, spune că intuiția desemnează „o cunoștință de genul aceleia ce se obține prin conștiință, vreau să spun sintetică și directă, simplă și infinită totodată, revelatoare de realitate vie actual prezentă, prinderea prin interior și nu dintr-un punct de vedere exterior, imediată și nu discursivă, specifică și nu simbolică, în sfârșit, adecvată cu obiectul ei, deoarece coincide cu el". Tot Le Roy, și tot în vederile lui Bergson, scoate în chipul următor în relief caracterele intuiției: „Ceea ce caracterizează înainte de toate intuiția este de a fi o cunoaștere anterioară câteodată, în tot cazul superioară analizei, reflexiei abstractive, o cunoaștere transcendentă discursului, izvor mai curând decât rezultat de discurs, o cunoaștere, în sfârșit, care nu se justifică prin nimic decât prezentându-se, care își poartă evidența cu sine. Ea procedează prospectiv mai mult decât prin retrospecție: ea reprezintă partea de genialitate inclusă în orice act de cunoaștere"[1].

„Intuiția, în definitiv, spune tot Le Roy, nu este un fel de vedere extra-intelectuală: e actul supralogic sau transdiscursiv al gândirii, actul de cunoștință operatorie, care corespunde muncii celei mai adânci a inteligenței, acela care percepe în indivizibila lor

[1] *La pensée intuitive*, I, Paris, 1929, pp. 148—149.

unitate dinamismele de convergență asimptotică, prin care singure pot fi aprehendate sistemele infinite, întrucât sunt ca atare."[1]

Inteligență și știință pe de o parte, intuiție și filosofie pe de altă parte sunt două mijloace de cunoaștere, de care dispunem tocmai fiindcă experiența se prezintă sub două aspecte diferite, care necesită mijloace de cunoaștere diferite și adecvate. Știm acum cum se prezintă experiența: „pe de o parte sub formă de fapte care se juxtapun la fapte, care se repetă, care se măsoară, care se desfășoară în sfârșit în sensul multiplicității distincte și al spațialității, pe de altă parte sub forma unei penetrații reciproce care este pură durată, refractară legii și măsurii". Și într-un caz și în altul, avem experiență, „experiență care înseamnă conștiință". Numai că în primul caz „conștiința se deschide în afară și se exteriorizează în măsura exactă în care descoperă lucruri exterioare unele altora", pe când în al doilea caz „ea intră în ea, se resesizează *(se ressaisit)* și se aprofundează". Materia și viața nu le întâlnim numai în lumea externă, ci și în noi; forțele care acționează în lucruri acționează și le simțim acționând și în noi. Și atunci nu este recomandabil, dacă lucrurile stau astfel, să pornim de la noi, în care este întrunită „esența intimă a ceea ce este și a ceea ce se face", ca să putem afla ce este realitatea? „Să descindem atunci în interiorul nostru înșine; cu cât va fi mai adânc punctul pe care-l vom fi atins, cu atât mai puternică va fi presiunea cu care ne va retrimite la suprafață. Intuiția filosofică este acest contact, filosofia este acest elan." Intuiția are nevoie de inteligență, filosofia nu se poate dispensa de știință, dacă ține cu adevărat să cunoască realitatea în adâncurile ei. „Readuși afară printr-o impulsie venită din adânc, noi ajungem știința pe măsură ce gândirea noastră se va deschide, risipindu-se. Trebuie deci ca filosofia să se poată mula după știință, și o idee de origine așa-zis intuitivă care nu ar izbuti, divizându-se și subdivizând diviziunile ei, să reacopere faptele observate în afară și legile prin care știința le leagă între ele, care nu va fi capabilă chiar de a îndrepta anumite generalizări și de a redresa anumite observații ar fi fantezie pură: ea n-ar avea nimic comun cu intuiția."

Intuiția filosofică presupune cunoașterea științifică. Intuiția filosofică va fi cu atât mai intensă și rezultatele ei cu atât mai profunde, cu cât va ține seamă de datele științifice și se va baza pe ele. Bergson este clar și categoric în această privință; „căci nu se obține despre realitate o intuiție, adică o simpatie spirituală cu ceea ce are ea mai interior, dacă nu i s-a dobândit încrederea printr-o lungă camaraderie cu manifestările ei superficiale. Nu e vorba numai de a asimila faptele marcante; trebuie acumulate din ele și contopită împreună o atât de enormă masă, încât să fii asigurat, în această fuziune, de a neutraliza pe unele prin altele toate ideile preconcepute și prematurate pe care observatorii au putut să le depună, fără știrea lor, la baza observațiilor lor". Cine a încercat să creeze ceva în domeniul literar, va înțelege mai ușor și mai bine ce este intuiția metafizică, fiindcă aceasta pare să fie după Bergson de același gen cu intuiția literară. În adevăr, cum se petrec lucrurile aici? După ce „subiectul a fost îndelung studiat, toate documentele adunate, toate notele luate, trebuie, pentru a aborda munca de compunere însăși, ceva în plus, un efort, adesea penibil, pentru a te așeza dintr-o dată în inima însăși a subiectului și pentru a merge să cauți pe cât de profund posibil o impulsie, căreia nu vei avea ce să-i faci, decât să i te dai". E o impulsie

---

[1] *Op. cit.*, I, p. 175.

fără care nu e posibilă opera literară, o impulsie care „odată primită, lansează spiritul pe un drum unde regăsește și informațiile pe care le-a adunat și alte detalii încă". Cu cât ne vom lăsa mai mult împinși de această impulsie, cu atât vom descoperi mai mult; și oricât ne-am lăsa împinși de ea, niciodată nu vom putea spune totul despre subiect. Iar dacă în timpul acționării acestei impulsii ne întoarcem brusc asupra ei, vrând s-o sesizăm, ea se ascunde, dispare: „căci ea nu era un lucru, ci o incitație la mișcare și, cu toate că indefinit extensibil, ea este simplicitatea însăși".

Intuiția nu este prin urmare facilitate, ci din contră, dificultate. Intuiția nu apare brusc, fără nici o pregătire, ci necesită o muncă îndelungată a inteligenței, mari și dureroase eforturi: ea este un „mod dificultos de a gândi", și anume cel mai dificultos mod de a gândi. „Intuiția este reflexie."

Cât de departe merge intuiția? Până unde se întind puterile ei de sesizare? La aceste întrebări numai intuiția poate răspunde. Ea descoperă și prinde un fir; rămâne intuiției să vadă dacă firul duce până în înălțimile cerului sau se oprește la o mică distanță deasupra pământului. „În primul caz experiența metafizică se va lega de aceea a marilor mistici: noi credem să constatăm, în ce ne privește, că adevărul este aici. În cazul de-al doilea, ele [experiențele] vor rămâne izolate una de alta, fără ca pentru aceasta să se repugne unele pe altele. În orice caz, filosofia ne va fi ridicat deasupra condiției umane."

Determinând inteligența așa cum am văzut, Bergson pretinde că nu o diminuează; că o lasă în toate vechile ei domenii, cu toate drepturile ei recunoscute; că acolo unde este în adevăr la ea acasă, el îi atribuie „o putere pe care filosofia modernă în general i-a contestat-o". Inteligența rămâne deci ce a fost și până la el, ba în plus întărită și conștientă de drepturile și de obligațiile ei. Așa că cei ce l-au atacat, considerându-l anti-intelectualist, l-au atacat fără nici un motiv. Dar alături de inteligență, care rămâne și mai departe ce a fost, el recunoaște încă o facultate de cunoaștere, capabilă să cunoască ceea ce inteligența este incapabilă să facă. „Noi avem astfel de o parte știința și arta mecanică, care relevă de la inteligența pură; de alta, metafizica, care face apel la intuiția pură. Între aceste două extremități vor veni atunci să se așeze științele vieții morale, ale vieții sociale și chiar ale vieții organice, acestea din urmă mai intelectuale, cele dintâi mai intuitive. Dar intuitivă sau intelectuală, cunoașterea va fi marcată cu pecetea preciziei."

Bergson ne învață, folosindu-ne de intuiție, să privim totul *sub specie durationis*, căci numai așa vom putea pătrunde în adâncurile realității, interne și externe, pentru a o sesiza așa cum este ea în existența ei pură. Reproducerea câtorva idei, care încheie capitolul despre „Intuiția filosofică", devine în această privință utilă. „Să ne resesizăm... așa cum suntem, într-un prezent încărcat și, mai mult, elastic, pe care îl putem dilata indefinit îndărăt, dând înapoi din ce în ce mai departe ecranul care ne maschează pe noi nouă înșine; să resesizăm lumea externă așa cum este, nu numai în suprafață, în momentul actual, ci în adâncime, cu trecutul imediat care-l împinge și care-i imprimă elanul; să ne obișnuim, într-un cuvânt, să vedem lucrurile *sub specie durationis:* îndată întinsul se destinde, ațipitul se deșteaptă, mortul reînvie în percepția noastră galvanizată. Satisfacțiile pe care arta nu le va furniza niciodată decât privilegiaților naturii și ai soartei, și numai rareori, filosofia astfel înțeleasă ni le va oferi tuturor, în orice moment, reinsuflând viață fantomelor care ne înconjoară și reînsuflețindu-ne pe noi înșine. Prin aceasta ea va deveni complementară a

științei în practică, tot așa de bine ca și în speculație. Cu aplicările ei care nu vizează decât comoditatea existenței, știința ne făgăduiește bunăstarea, cel mult plăcerea. Dar filosofia ar putea chiar să ne dea bucuria."

Atribuind metafizicii un domeniu limitat, „cu deosebire spiritul și o metodă specială, înainte de toate intuiția", Bergson distinge metafizica de știință, intuiția de inteligență, neînțelegând însă să coboare pe una față de cealaltă. Și metafizica și știința, și intuiția și inteligența, au o „valoare egală", fiindcă și metafizica și știința, fiecare cu metoda ei specială, „ating fondul realității".

Cunoștința intuitivă n-a fost susținută, în filosofia contemporană, numai în chipul cum au făcut-o W. Dilthey și H. Bergson, împreună cu elevii sau adepții lor. Căci alături de ei a militat, cu imense influențe, pentru o cunoaștere intuitivă, și Edmund Husserl, dar în alt chip. El se mișcă în bună tradiție raționalistă, neconcepând intuiția ca susținută de elemente afective, ca pe un mijloc de cunoaștere în afară de intelect, trans-intelectuală sau anti-intelectuală, ci din contră ca pe treapta cea mai înaltă și mai pură a cunoașterii intelectuale. Între ceea ce înțelege el prin intuiție și ceea ce înțeleg Dilthey și Bergson, este o deosebire mai mare decât care nu poate exista alta. De aceea a-i expune împreună înseamnă în bună parte a violenta situația. Dacă ținem însă seama de faptul că, indiferent de cum o determină mai îndeaproape, toți acești gânditori deosebesc principial intuiția de cunoașterea științifică pozitivă, că toți o determină ca pe un mijloc imediat de cunoaștere, în stare să sesizeze absolutul, în acest caz ei pot fi foarte bine puși alături. Cu aceste observații ce merită să fie reținute, tocmai pentru a preîntâmpina orice confuzie, să vedem în ce constă intuiția husserliană. Nu o vom putea înțelege însă cum trebuie, dacă nu vom cunoaște considerațiile de la care pleacă și scopul suprem pe care îl urmărește[1].

Ca și Descartes, Husserl „urmărește o reformă totală a filosofiei"; el vrea să facă din filosofie o știință a științelor, adică o știință cu baze ferme, absolute. Și tot ca Descartes, el este convins că cel ce urmărește acest lucru, nu poate să-l realizeze decât dacă, „o dată în viața lui", se va întoarce asupra lui însuși și în sinea lui, va răsturna tot ce știe, pentru a încerca apoi să reconstruiască științele în mod cert, indubitabil. Cu alte cuvinte, Husserl își însușește schimbarea pe care Descartes a imprimat-o filosofiei, schimbare care după Husserl cuprinde „un sens etern" și „implică o sarcină eminentă pe care ne-o impune istoria însăși" și care e tot una cu o revoluție radicală: înlocuirea obiectivismului naiv cu subiectivismul transcendental. E absolut nevoie de o filosofie care să garanteze atât unitatea scopului pe care și-l propun cercetările filosofice, cât și unitatea metodei și a punerii problemelor. Căci icoana pe care ne-o prezintă filosofia astăzi este pur și simplu dezesperantă. Avem în adevăr „o producție de opere filosofice crescând la infinit", însă fără nici o legătură internă între ele, avem filosofii destule, dar nu avem „o filosofie una și vie". „În locul unei lupte serioase între teorii divergente, al căror antagonism însuși dovedește destul solidaritatea internă, comunitatea de baze și credința neclintită a autorilor lor într-o filosofie veritabilă, avem, spune Husserl, aparențe de expuneri și de critici, o

[1] În expunerea ce urmează ne referim în special la lucrarea lui apărută numai în limba franceză până acum, intitulată: *Méditations cartésiennes*.

aparență de colaborare veritabilă și de ajutorare reciprocă în opera filosofică. Eforturi reciproce, conștiință a răspunderilor, spirit de colaborare serioasă în vederea rezultatelor obiectiv valabile, adică purificate de critica mutuală și capabile să reziste oricărei critici ulterioare — nimic din așa ceva nu există." Avem atâtea filosofii câți filosofi; iar la congresele filosofice ce se țin se întâlnesc filosofi, dar din nenorocire nu și filosofiile lor. O situație analoagă, și la fel de funestă, cu aceea pe care o avea Descartes sub ochi în tinerețea lui și care cere cu stringență reînvierea radicalismului său filosofic și impune „de a întreprinde noi *Meditationes de prima philosophia*". Husserl este convins că „sensul fundamental al oricărei filosofii veritabile" nu poate fi altul decât acela „de a tinde să libereze filosofia de orice prejudecată posibilă, pentru a face din ea o știință cu adevărat autonomă, realizată în virtutea evidențelor ultime scoase din subiectul însuși și găsindu-și în aceste evidențe justificarea ultimă", această exigență ea însăși aparținând „esenței însăși a oricărei filosofii veritabile". Printre atâtea renașteri care au loc în zilele noastre, singura cu adevărat fecundă ar fi după Husserl reînvierea *Meditațiilor* carteziene, „pentru a dezvălui mai întâi semnificația profundă a unei întoarceri radicale la *ego cogito* pur și a face să retrăiască apoi valorile eterne care țâșnesc din ele". Nu poate fi vorba deci de o adoptare integrală și fără rezerve a *Meditațiilor* lui Descartes, ci de însușirea a ceea ce este cu adevărat trainic și etern viu în ele. Cel puțin în ce-l privește pe sine, Husserl mărturisește că de aici a plecat, pentru a ajunge la fenomenologia transcendentală.

Dar dacă procedăm așa cum a făcut Descartes, adoptând ca principiu radicalismul punctului de plecare, refuzând adică să mai ținem seama atât de convingerile noastre de până acum, cât și mai ales de adevărurile științifice, recunoscute ca valabile, și „ne lăsăm conduși în meditațiile noastre de ideea unei științe autentice, posedând fundamente absolut certe, de ideea științei universale", se naște întrebarea foarte legitimă: unde mai putem noi avea în acest caz ideea unei științe veritabile, a unei științe cu fundamente absolute? Cu ce temei putem noi accepta o atare idee, călăuza meditațiilor noastre? Noi nu putem lua ca idee călăuzitoare structura naturală a unei științe existente, pentru a ni-l pune ca ideal al oricărei cercetări științifice, căci acest lucru ar fi totuna cu a ne „da din capul locului un întreg sistem logic și o întreagă teorie a științelor, în timp ce ele trebuie la rândul lor să fie înglobate în revoluția carteziană". Cu alte cuvinte, trebuie evitată în această privință eroarea pe care a săvârșit-o Descartes, de a-și lua ca ideal științific structura teoretică a unei anume științe date, a geometriei sau a fizicii matematice, ideal ce „a exercitat timp de secole o influență nefastă". Aceasta, tocmai fiindcă Descartes a adoptat idealul unei științe universale, fără suficientă critică. „Axioma certitudinii absolute a eului și a principiilor lui axiomatice înnăscute joacă la Descartes, în raport cu știința universală, un rol analog acelui al axiomelor geometrice în geometrie". Urmând exemplul geometriei, pornind de la adevăruri axiomatice și folosindu-se de deducția sintetică, Descartes era ferm convins că pune bazele științei universale. El nu și-a dat însă seama că atunci când este vorba de știința universală fundamentele ei sunt mult mai adânci decât acelea ale geometriei, fiindcă ea trebuie să constituie și geometria însăși. Prudența critică este mai necesară aici decât oriunde și oricând.

Începând să medităm, să medităm cu scopul de a ajunge la cunoștințe absolute, noi „împrumutăm ideea generală de știință de la științele existente". Dar trebuie să fim edificați

asupra naturii acestui împrumut. În urma îndoielii adoptate, toate științele existente au devenit științe ipotetice și, ca o consecință necesară, a devenit ipotetică și ideea scopului lor general. Noi nu știm apoi dacă ea este realizabilă sau nu. „Sub formă de ipoteză și cu titlul de generalitate fluidă și indeterminată, noi *posedăm* această idee." Împreună cu ideea de știință, „noi posedăm, neștiind dacă este realizabilă, și în ce mod este, ideea unei filosofii. Noi vom accepta această idee ca o ipoteză provizorie, cu titlul de încercare, pentru a ne călăuzi în meditațiile noastre, și vom cumpăni în ce măsură este ea posibilă și realizabilă". Un lucru trebuie să fie clar: anume că această idee directoare nu trebuie considerată ca fiind scoasă cu ajutorul abstracției comparative din științele existente. Căci „nu este identitate între științele reale date (date cu titlul de fenomen cultural) și științele «în sens adevărat și strict»: sensul însuși al considerațiilor noastre implică această afirmație. Primele cuprind în ele, dincolo de existența lor în fapt, o pretenție care nu este justificată prin faptul însuși al existenței lor ca fenomen de cultură. Tocmai în această pretenție este «implicată» ideea de știință, ideea de știință veritabilă". Noi putem pune foarte bine la îndoială științele existente, oricât de adevărate ar fi asertiunile lor și oricât de solide le-ar fi metodele, și totuși fără să ne stea apoi nici o piedică în cale de a „trăi" atât tendințele acestor științe, cât și activitățile lor teoretice, precum și de a ne lămuri asupra scopului pe care-l urmăresc. „Dacă, procedând astfel, sesizăm progresiv «intenția» tendinței științifice, noi sfârșim prin a descoperi elementele constitutive ale ideii teleologice generale, care este proprie oricărei științe veritabile."

Husserl susține că înainte de a merge mai departe trebuie elucidate actul judecății și judecata însăși. Sunt două categorii de judecăți, imediate și mediate, cele din urmă având legătură cu cele dintâi, prin actul credinței, cele din urmă presupunând pe cele dintâi: „o credință este admisă pentru că este admisă o alta". Trebuie elucidat apoi sensul tendinței pe care-l au științele în genere de a-și „întemeia", de a-și justifica judecățile, „respectiv, sensul actului de a «funda» (dovedi), act în care trebuie să se «legitimeze»*(sich ausweisen)* «exactitudinea» sau «adevărul» unei judecăți sau, din contră, «inexactitudinea» ori «falsitatea» ei". Judecățile mediate își au legitimarea de asemenea mediată: ele nu-și au legitimarea în ele însele, ci în judecățile imediate pe care se sprijină și al căror sens îl cuprind. Demn de reținut este că „ne putem întoarce după voie la o justificare odată stabilită, sau la adevărul odată demonstrat. Această libertate pe care o avem de a reproduce și de a realiza din nou în conștiința noastră un adevăr conceput, ca fiind identic «același», face că acest adevăr este pentru noi un bun definitiv câștigat, numit ca atare o *cunoștință*". Analiza mai departe a sensului însuși al justificării, sau al cunoștinței, ne conduce la ideea de *evidență* și la rolul imens și indispensabil pe care evidența îl îndeplinește în procesul cunoașterii. În adevăr, ce constatăm când căutăm să vedem ce cuprinde în sine justificarea, legitimarea autentică a judecăților? O judecată este legitimă atunci când se vădește a fi exactă, când indică „acordul" ei cu lucrul la care se raportează judecata. Dar trebuie distinse două tipuri de judecăți, unul mai general și altul mai restrâns, mai particular. În primul caz, „actul de a judeca este o «intenție» *(Meinen)* și în general o simplă prezumție *(Vermeinen)* că un lucru este așa. În acest caz judecata, adică ceea ce este pus în judecată, este numai lucru sau «fapt» («stare de lucruri», *Sachverhalt)* prezumat sau încă lucru ori «fapt» vizat". În afară însă de acest tip de judecată există altul în care lucrul este prezent el însuși

conștiinței, prezent în mod evident: este tipul judecății evidente. „În evidență lucrul sau «faptul» nu este numai «vizat», în chip îndepărtat și inadecvat; el ne este *prezent el însuși*, subiectul care judecă având despre el deci conștiința imanentă." Se poate face însă trecerea de la tipul întâi de judecată la tipul al doilea, adică o judecată care nu „vizează" obiectul decât de departe, poate să și-l apropie, să și-l prezinte în mod evident, adică „să se conformeze lucrurilor și «faptelor» însele". Prin trecerea unei judecăți de la prezumție la evidență, „simpla intenție *(Meinung)* vidă «se umple» și «se desăvârșește» *(Erfüllung)*", intuiția căpătând evidența necesară, intenția care până atunci „viza" de departe lucrul și fiind deci inadecvată, devenind acum adecvată.

Ce rost au însă toate aceste caracteristici stabilite? Ele au un rost foarte mare: pe acela de a scoate în relief „anumite elemente fundamentale ale ideii teleologice care guvernează orice activitate științifică". Omul de știință nu urmărește numai să emită judecăți, fără să se întrebe dacă ele sunt îndreptățite sau nu, ci el caută să enunțe judecăți întemeiate. „Sau, mai exact, el refuză să atribuie unei judecăți titlul de «adevăr științific», pentru sine și pentru altul, dacă n-a fundat-o mai întâi perfect și dacă nu poate reveni liber asupra acestei demonstrații, pentru a o justifica până în elementele ei ultime." Se poate ca exigența aceasta a fundamentării oricărei judecăți să nu poată fi satisfăcută în fapt, să rămână cu alte cuvinte „în stare de simplă pretenție"; acest lucru nu are nici o relevanță teoretică, fiindcă ceea ce ne interesează pe noi este scopul ideal care se ascunde în orice exigență de acest fel.

În strânsă legătură cu cele precedente și „cu titlu complementar", Husserl distinge judecata și evidența predicative de judecata și evidența antepredicative. Evidența predicativă se sprijină pe cea antepredicativă, „evidența predicativă implică evidența antepredicativă". Nu numai atât, ci ceva mai mult: tot ceea ce este văzut în evidență, tot ceea ce este dat în evidență este exprimat. „Știința vrea în genere să susțină judecăți exprimate și să fixeze judecata, adevărul, cu titlul de adevăr exprimat. Dar expresia ca atare corespunde mai mult sau mai puțin bine lucrului vizat sau dat «el însuși, prin urmare evidenței sau non-evidenței lui proprii, elemente constitutive ale predicației». Adevărul științific începe să se precizeze și să poată fi conceput acum «ca un ansamblu de raporturi predicative, fundate sau ce cată a fi fundate într-un chip absolut»".

Dar dintre toate aceste noțiuni fundamentale de care a fost vorba până acum, Husserl socoate absolut necesar să insiste mai mult asupra acelei de evidență. „În evidență, *în sensul cel mai larg* al cuvântului, avem *experiența* unei existențe și a chipului ei de a fi; în ea privirea spiritului nostru atinge lucrul însuși." În cazul acesta, avem evidența pozitivă. Se poate întâmpla însă să fie contradicție între intenția noastră și obiectul vizat și arătat de experiență, în acest caz avem negativa evidenței sau evidența negativă, „al cărei conținut este falsitatea evidentă". Evidența are însă diferite grade, ea poate fi relativă sau absolută, incompletă sau perfectă și fără evidență, într-un sens sau altul, nu e posibilă cunoașterea, iar fără evidența perfectă nu este posibilă știința în sensul strict al cuvântului. „*Evidența perfectă* și corelativul ei, *adevărul pur și strict*, se prezintă ca o *idee* inerentă tendinței de a cunoaște, de a umple *(erfüllen)* intenția significantă *(meinende)*; idee care e posibil să fie obținută, încercând să trăim această tendință." Iar dacă în viața cotidiană ne mulțumim cu evidențe relative și, *mutatis mutandis*, cu adevăruri relative, fiindcă și scopurile pe care le

urmărește sunt variabile și relative, știința nu se poate mulțumi nici cu evidențe relative, nici cu adevăruri corelative acestor evidențe relative, adică cu adevăruri relative, știința prin structura ei urmărește scopuri permanente și absolute și prin urmare adevăruri perfecte și absolute. „Știința vrea adevăruri *valabile odată pentru totdeauna și pentru toți*, definitive, prin urmare verificații noi și ultime." Este fără îndoială just că în fapt știința își modifică necontenit „adevărurile" dobândite, că ea „nu reușește să edifice un sistem de adevăruri absolute", dar faptul acesta nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea peste un lucru esențial: anume că știința „se supune totuși ideii de adevăr absolut, de adevăr științific și că tinde prin aceasta către un orizont infinit de aproximații care toate converg către această idee". Numai supunându-se acestei idei, operând cu aproximații, poate știința dobândi adevărurile faptice relative. „Cu ajutorul acestor aproximații, ea crede să poată depăși cunoștința naivă și astfel să se poată depăși infinit pe ea însăși. Ea crede s-o poată depăși de asemenea prin scopul pe care și-l pune, adică universalitatea sistematică a cunoștinței, universalitate relativă, fie la cutare domeniu științific închis, fie la unitatea universală a existenței în genere, pe care trebuie s-o presupună, dacă e vorba de o «filosofie» și dacă ea trebuie să fie posibilă. Prin urmare, din punctul de vedere al intenției finale, ideea de știință și de filosofie implică *o ordine de cunoștințe anterioare în sine, raportate la altele, în sine posterioare și,* în sfârșit, *un început și un progres*, început și progres, nu fortuite, ci din contră fundate «în natura lucrurilor înseși»."

Din aceste considerații preparatorii, făcute pe baza năzuinței, „către scopul prezumat al unei științe veritabile", se desprinde cu claritate un prim principiu metodic, anume „de a nu susține nici de a admite ca valabilă *vreo judecată, pe care să n-o fi scos din evidență*, adică din experiențele în care «lucrurile» și «faptele» în chestiune îmi sunt prezente «ele însele»". Aceasta nu dispensează firește de obligația de a vedea dacă avem cu adevărat a face cu o evidență în adevăratul înțeles al cuvântului, de a stabili limitele și gradele ei de „perfecție", pentru a putea ști dacă lucrurile sunt în adevăr ele însele prezente sau dacă nu cumva suntem victima unei false evidențe. Unde și atâta vreme cât nu există evidență nu trebuie făcută nici o asertiune cu caracter definitiv, ci cel mult asertiuni care descriu o traiectorie. Cum științele toate, fără deosebire, urmăresc predicări, predicări care să exprime complet și adecvat intuitul *(das Erschaute)* antepredicativ și cum acest lucru nu se poate face decât cu ajutorul limbajului, care, acesta, prezintă o mulțime de neajunsuri: e fluent, fugitiv, echivoc și nu ține seama de adecvarea termenilor, principiul metodic al evidenței impune și sarcina „de a da semnificărilor un fundament nou, de a le orienta într-un chip original asupra evidențelor dobândite din munca științifică și de a fixa în limbaj aceste semnificări nou fundate".

Noțiunea de evidență n-a fost însă cu acestea clarificată și precizată în toate diferențierile ei; de aceea e necesară în acest *initium* decisiv pentru toate meditațiile ulterioare, de o mai mare aprofundare a ei. Trebuie prin urmare să vedem ce cuprind în sine și cum trebuie concepute expresiile de *certitudine absolută* sau de *indubitabilitate absolută*. Ce trebuie să înțelegem prin aceste expresii luate în sensul lor strict originar filosofic? În momentul când începem să filosofăm, noi posedăm firește o „infinitate ilimitată de experiențe sau evidențe preștiințifice", care însă toate sunt imperfecte, adică *insuficiente*. „Evidențele imperfecte sunt unilaterale, relativ obscure, indistincte în ceea ce privește

modul în care lucrurile sau «faptele» sunt date într-însele «ele însele».“ În evidențele imperfecte sau, ceea ce-i același lucru, insuficiente, „experiența“ este viciată, și anume este viciată de faptul că *„intenția semnificată nu este umplută încă de o intuiție corespondentă“*. Evidența este perfectă atunci când este adecvată, iar evidența se apropie de adecvare „printr-o progresie sintetică de experiențe concordante *(einstimmig)*, în care aceste intenții semnificante ajung la stadiul experienței reale, care le confirmă și le umple“. Cu toate că acest tip de evidență joacă un rol diriguitor în cercetările științifice, este un alt tip de evidență totuși, care se bucură „în ochii savantului de o demnitate mai înaltă“ și pe care o putem sesiza, de asemenea, când „încercăm să trăim preocupările științifice“ ale acestuia: *apodicticitatea.* Aceasta nu aparține însă numai evidențelor adecvate, ci și celor inadecvate și „posedă o *indubitabilitate absolută* de o ordine specială și bine determinată, aceea pe care savantul o atribuie tuturor *principiilor*“. Evidența apodictică „își manifestă superioritatea valorii ei în tendința pe care o are savantul de a justifica din nou și pe un plan superior raționamente evidente în sine, reducându-le la principii, și de a le procura prin aceasta demnitatea supremă a apodicticității“. Care este însă caracterul fundamental al evidenței apodictice? „În fiecare evidență, existența sau determinarea unui lucru este determinată de spirit în el însuși în modul «lucrul el însuși» *(im Modus «es selbst»)* și cu certitudinea absolută că această existență există, certitudine care exclude din acel moment orice posibilitate de a te îndoi. Totodată evidența nu exclude posibilitatea pentru obiectul ei de a deveni apoi obiect al unei îndoieli; existența se poate revela drept o simplă aparență; experiența sensibilă ne procură în acest sens destule exemple.“ Această posibilitate pe care o are un obiect de a deveni dintr-un obiect al evidenței un obiect al îndoielii poate să fie însă prevăzută cu ajutorul unui examen critic. Evidența apodictică are însușiri pe care nu le întâlnim la evidența pur și simplu. „O *evidență apodictică* are această particularitate, de a nu fi numai, într-un chip general, certitudine a existenței lucrurilor sau «faptelor» evidente; ea se relevă în același timp reflexiei critice ca inconceptibilitate absolută a non-existenței lor și, prin urmare, exclude dinainte orice îndoială imaginabilă ca lipsită de sens. Și, ceea ce-i mai mult, evidența însăși a acestei reflexii critice este și ea o evidență apodictică; prin urmare, evidența existenței acestei inconceptibilități, adică a inconceptibilității non-existenței a ceea ce este dat într-o certitudine evidentă, este și ea [apodictică].“

Ajunși aici, să stabilim ce am dobândit până acum: din analiza „trăirii“ preocupărilor științifice s-a desprins încetul cu încetul, pe alte baze decât reușise să facă Descartes, „principiul cartezian al indubitabilității absolute, prin care trebuia să fie exclusă orice îndoială conceptibilă și chiar orice îndoială nonjustificată“. Știm ce este evidența cu toate diferențele esențiale și valorile superioare, dar aceasta nu este suficient. Căci se pune acum problema de a ști dacă „ne e posibil să descoperim“ evidențe care să conțină evidența „apodictică“, de a devansa ca „prime în sine“ toate celelalte evidențe conceptibile și dacă se poate, de asemenea, să le percepem pe ele însele ca apodictice. A ști ce este evidența și ce este evidența apodictică este un lucru extrem de important, dar tot așa de important, dacă nu chiar mai important încă, este să știm dacă asemenea indubitabilități absolute există și dacă ele pot fi folosite.

•La prima privire s-ar părea că a ne întreba de existența evidențelor prime în sine e totuna cu a ne da o problemă, pentru a ne afla în treabă, fiindcă n-am avea ce face. Căci s-ar părea că existența lumii, la care „se raportează activitatea vieții curente, precum și ansamblul științelor, științele de fapt imediat, științele apriorice mediate ca instrumente de metodă", se bucură de o atare evidență. Și totuși lucrurile nu stau așa cum par. „Experiența sensibilă universală, în evidența căreia lumea ne este perpetuu dată (vorgegeben)", nu este o experiență apodictică, „adică excluzând în mod absolut posibilitatea de a ne îndoi de existența lumii, adică posibilitatea non-existenței ei".

Experiența individuală nu prezintă garanții suficiente, fiindcă ea se poate degrada până la treapta unei „simple aparențe sensibile". Și nu numai experiența individuală, dar chiar „tot ansamblul de experiențe, a cărui unitate o putem îmbrățișa, poate să se reveleze ca simplă aparență și să nu fie decât un «vis coerent»". Evidența pe care ne-o procură experiența lumii este, prin urmare, cu totul irelevantă atunci când este vorba de adevărata întemeiere a științelor; este irelevantă fiindcă nu este apodictică. „Nu este suficient deci de a suspenda adeziunea noastră la toate științele și de a le trata drept prejudecăți *(Vorurteile)* pentru noi inadmisibile. Trebuie, de asemenea, să se ia terenului universal în care ele se alimentează, terenului lumii empirice, autoritatea lui naivă. Existența lumii, întemeiată pe evidența experienței naturale, nu mai poate fi pentru noi un fapt care se înțelege de la sine; ea însăși nu este pentru noi decât un obiect de afirmație *(Geltungsphänomen)*."

Dar dacă, în căutarea unui fundament apodictic pentru o filosofie universală, ne îndoim de existența lumii, acest lucru nu atrage după sine tot ceea ce există? Cu alte cuvinte, dacă ne îndoim de existența lumii, mai rămâne ceva de care să nu ne îndoim? Vom vedea aceasta de acum încolo. Deocamdată rămâne stabilit că, exercitând îndoiala, am ajuns să nu mai posedăm nimic din ceea ce aveam înainte de îndoială în mod evident, adică nici știința și nici lumea existentă. Punând la îndoială lumea existentă, am pus la îndoială și toate celelalte „euri" existente; îndoiala afectează, de asemenea, și celelalte ființe. Căci atât celelalte euri, cât și animalele există datorită experienței sensibile, care însă am văzut că nu posedă evidență apoditică. „Ceilalți oameni și celelalte animalele nu sunt pentru mine date ale experienței decât în virtutea experienței sensibile pe care eu o am despre corpurile lor. Împreună cu celelalte «euri» dispar firește toate formele sociale și culturale. Pe scurt, nu numai natura corporală, ci ansamblul lumii concrete care mă înconjoară nu mai este pentru mine, de acum înainte, o lume existentă, ci numai «fenomen de existență» *(Seinsphänomen)*."

Și acum este locul să ne oprim ceva mai mult asupra acestui procedeu de reflexie critică, îndoiala, care în concepția fenomenologică a lui Husserl joacă un rol de-a dreptul constitutiv. Exercitând îndoiala față de lumea externă, nu urmează deloc că această lume este anihilată pentru mine. Ea există mai departe, așa cum a existat până atunci, cu tot conținutul ei. „Ea continuă să-mi apară, cum îmi apărea până atunci: dar, în atitudinea reflexivă care mi-e proprie ca filosof, eu nu mai efectuez actul de credință existențială a experienței naturale; eu nu mai admit această credință ca valabilă, cu toate că, în același timp, ea este mereu de față și este chiar sesizată de privirea atenției." Îndoiala se exercită însă nu numai față de lumea externă, ci și față de ceea ce are loc în conștiința reală, reprezentări abstracte, judecăți de existență și de valoare, determinări, puneri de scopuri și

decoperirea de mijloace pentru realizarea lor, într-un cuvânt, față de toate „actele care sunt natural și necesar executate în atitudinea nereflectată și naivă a vieții curente, acte care presupun existența lumii și, prin urmare, cuprind în ele o credință existențială relativă la lume". Abținerea eului reflexiv filosofic față de aceste acte nu trebuie înțeleasă ca o suprimare a lor, ci trebuie interpretată numai în sensul că „toate aceste fenomene și-au pierdut «validitatea» lor și suferă o «modificare de valoare»; ele nu mai sunt decât «simple fenomene» *(in der Geltungsmodifikation «blosse Phänomene»).*" Ea nu trebuie înțeleasă nici în sensul că modificarea pe care o determină asupra tezei ce-i stă ca obiectiv ar fi o modificare a „tezei în antiteză, a poziției în negație", și nici o slăbire a puterii de asertare a tezei, adică modificarea ei în presupunere, în simplă pretenție, în nehotărâre sau îndoială, căci, spune Husserl, așa ceva nu stă în puterea bunului nostru plac. E *„ceva cu totul popriu"* în această îndoială. *„Teza pe care am îndeplinit-o n-o părăsim, noi nu schimbăm nimic din convingerea noastră"*, care rămâne în sine însăși, cum este, atâta vreme cât nu introducem motive noi de judecată: ceea ce tocmai nu facem. Și totuși ea suferă o modificare — în timp ce rămâne în ea însăși, ceea ce este, *noi o punem oarecum „în afară de acțiune", o „scoatem din funcțiune", o „punem în paranteză"*. Ea există mai departe, ca paranteza în paranteză, *„wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung"*. Teza există mai departe în conștiință, și noi știm că există, dar nu ne folosim de ea, nu ne folosim intenționat, cu bună știință, de ea. Nu există nici o teză față de care să nu ne putem exercita această suspendare de judecată, care, nu trebuie să pierdem din vedere nici o clipă, se împacă foarte bine cu convingerea despre adevăr. „În legătură cu *orice* teză și în deplină libertate putem noi exercita această specifică ἐποχή, *o anumită suspendare a judecății, care se împacă cu neclintita și, eventual de neclintita, evidenta convingere despre adevăr*. Teza este pusă în afară de acțiune, împarantezată, ea se schimbă în modificarea «teză împarantezată», judecata de-a dreptul în «*judecată împarantezată*»."

În urma adoptării și întrebuințării acestei ἐποχή tot ceea ce posedăm noi în atitudinea naturală, teza generală referitoare la lumea existentă, judecăți, convingeri, credințe, este scos din funcțiune, nu mai are nici o eficacitate pentru noi; tot ceea ce este asertat în sens ontic este pus de noi în parenteză: „*deci această întreagă lume naturală*, care continuu «există pentru noi», este «de față», și care totdeauna va rămâne ca «realitate» conformă conștiinței, chiar când binevoim s-o punem în paranteză", nu mai exercită rolul ei obișnuit. Punând teza generală referitoare la lumea existentă în paranteză, „eu nu *neg* deci această «lume», ca și când aș fi sofist, *eu nu pun la îndoială existența ei*, ca și când aș fi sceptic; însă exercit ἐποχή «fenomenologică», care-mi închide complet orice judecată *asupra existenței spațialo-temporale*". Nu numai lumea naturală, dar chiar cunoștințele științifice nu-și mai au însemnătatea lor obișnuită, după ce am adoptat suspendarea judecății. „*Deci toate științele referitoare la această lume naturală*, oricât de sigure îmi sunt, oricât de mult le admir, oricât de puțin mă gândesc să obiectez câtuși de puțin împotriva lor, *le scot din funcțiune*, nu fac *despre valabilitățile lor absolut nici o întrebuințare. Nici una din judecățile care aparțin acestor științe, fie ele de o evidență desăvârșită, nu-mi însușesc, nici una nu este acceptată de mine, nici una nu-mi dă o bază* — bineînțeles, atâta vreme cât ea este înțeleasă, așa cum se dă ea în aceste științe, ca un adevăr asupra realităților acestei lumi. Mi-e îngăduit s-o accept numai după ce i-am pus paranteza."

Husserl ţine să sublinieze că această ἐποχή, înţeleasă, aşa cum face el, în sens fenomenologic, nu trebuie confundată cu aceea pe care o postulează pozitivismul. Nu este nevoie, în ἐποχή-a fenonenologică, ca la cea pozitivistă, „de scoaterea din funcţiune a tuturor prejudecăţilor care tulbură pura obiectivitate a cercetării", de îndepărtarea oricărei „teorii" sau idei „metafizice", pentru a întemeia ştiinţa pe date imediate ale cunoştinţei, şi nu e vorba nici de mijloacele care duc la asemenea scopuri. ἐποχή-a fenomenologică stă pe un cu totul alt plan şi se mişcă în cu totul altă direcţie. Lumea naturală, aşa cum o avem pregătită în experienţă şi se vădeşte clar în conexul experienţelor, nu mai are, datorită acestei ἐποχή, nici o valoare pentru noi, „ea trebuie pusă, neexaminată, dar şi necontestată în paranteză". Aceleiaşi soarte trebuie să-i fie supuse şi toate „teoriile şi ştiinţele, oricât de bune, întemeiate pozitivist sau altfel şi care se raportează la această lume".

Dar dacă efectuăm „această universală punere în afară de valoare, această «inhibiţie», această «scoatere din funcţiune» a tuturor atitudinilor pe care le putem lua faţă de lumea obiectivă — şi mai întâi atitudini privind existenţa, aparenţa, existenţa posibilă, ipotetică, probabilă şi altele — sau încă, cum e obiceiul să se spună: această «ἐποχη fenomenologică», această punere între paranteze a lumii obiective" împreună cu existenţa noastră reală, se poate pune întrebarea ce pare cât nu se poate mai legitimă: mai rămâne ceva după toată această operă? Nu ne aflăm cumva în faţa neantului pur? Mai rămâne ceva, este răspunsul fenomenologiei, ceva mai important decât tot ceea ce a fost pus în paranteză: rămâne ce este cu adevărat esenţial, *lumea ca eidos*, care nu este şi nu poate fi lovită de parantezările fenomenologice. Rămâne, după ce am efectuat toate parantezările necesare, un „*residuum* fenomenologic", o „regiune existenţială principial particulară" *(eine prinzipiell eigenartige Seinsregion)*, „viaţa mea pură, cu ansamblul stărilor ei trăite pure şi a obiectelor ei intenţionale *(reine Gemeintheiten)*, adică universalitatea fenomenelor în sensul special şi lărgit al fenomenologiei". Iar ajunşi aici, metoda fenomenologică dobândeşte o nouă determinare, mai precisă şi mai înaintată: în stadiul de meditare în care ne aflăm, „se poate spune că ἐποχή este metoda radicală şi universală prin care eu mă sesizez ca eu pur, cu viaţa de conştiinţă pură care-mi este proprie, viaţă în şi prin care lumea obiectivă există pentru mine, aşa tocmai cum există pentru mine". Tot ceea ce există, există pentru mine prin aceea că mă refer, într-un mod oarecare, prin anumite acte ale conştiinţei, la ceea ce mentalitatea naivă crede că există independent de conştiinţa mea. „Tot ceea ce este «lume», orice existenţă spaţială şi temporală există pentru mine, adică valorează pentru mine, prin faptul însuşi că eu fac experienţă cu ea, o percep, o rememorez, gândesc la ea într-un chip oarecare, fac asupra ei judecăţi de existenţă sau de valoare, o doresc, şi aşa mai departe." E ceea ce Descartes, spune Husserl, a desemnat cu termenul *cogito*. Aici e viziunea lui Descartes grea de mari consecinţe epistemologice. „La drept vorbind, precizează Husserl, lumea nu este pentru mine altceva decât ceea ce există şi valorează pentru conştiinţa mea într-un asemenea *cogito*. Tot sensul ei universal şi particular, întreaga lui validitate existenţială, le scoate exclusiv din atare *cogitationes*. În ele se scurge toată viaţa mea intramundană, deci şi cercetările şi demersurile având legături cu viaţa mea ştiinţifică. Eu nu pot trăi, experimenta, gândi; eu nu pot acţiona şi face judecăţi de valoare într-o altă lume decât aceea care-şi găseşte în mine şi din mine îşi scoate sensul şi validitatea ei. Dacă mă aşez deasupra acestei vieţi întregi şi mă abţin să efectuez cea mai

mică credință existențială care pune «lumea» ca existență, dacă eu vizez exclusiv această viață în ea însăși, în măsura în care ea este conștiința *despre* «această» lume, atunci eu mă regăsesc ca *ego* pur cu curentul pur al *cogitationes*-urilor mele." *Ego*-ul pur împreună cu ale sale *cogitationes* există în sine anterior lumii naturale. Existența naturală nu se bucură, prin urmare, de aceeași autoritate ca *ego*-ul pur cu curentul său de *cogitationes* pur, fiindcă existența naturală presupune *ego*-ul pur împreună cu curentul lui pur. Cu alte cuvinte, domeniul existenței naturale presupune todeauna și în mod necesar domeniul transcendental. De aceea, și metoda fenomenologică, ἐποχή transcendentală, „se numește, în măsura în care ne conduce la acest domeniu originar, reducție fenomenologică transcendentală".

O întrebare se pune însă acum în mod inevitabil: existența subiectivității transcendentale, pe care am atins-o cu ajutorul reducției fenomenologice transcendentale, se bucură ea de o *evidență apodictică* în strictul înțeles al cuvântului? Căci dacă acest punct arhimedic de reazem s-ar dovedi lipsit de o atare evidență, atunci nici una din judecățile care s-ar sprijini pe el n-ar mai putea poseda evidență apodictică și încercarea „de a înălța, plecând de la acest câmp originar de experiență și de judecăți, un edificiu sistematic de cunoștințe apodictice" ar eșua cu totul.

Pentru a ajunge la subiectivitatea transcendentală, a fost nevoie de experiența transcendentală a eului în care „*ego*-ul se atinge pe sine însuși în mod originar". Dar nu întreaga experiență a acestui *ego* este adecvată și apodictică, ci „în fiecare caz, această experiență nu oferă decât un sâmbure de experiențe «propriu adecvate»", înconjurat de o mulțime de experiențe inadecvate. „Acest sâmbure este prezența vie a eului însuși, așa cum o exprimă sensul gramatical al propoziției: *Ego cogito*. Dincolo de acest sâmbure nu se întinde decât un orizont indeterminat, de o generalitate vagă, orizont a ceea ce în realitate nu este obiect imediat de experiențe, ci numai obiect de gândire, care, în mod necesar, o întovărășește. Acestui orizont îi aparțin trecutul eului, aproape întotdeauna total obscur, precum și facultățile transcendentale proprii ale eului și particularitățile care, în fiecare caz, îi sunt obișnuite." Acest orizont poate să fie însă determinat de experiențe posibile. Lucrul acesta nu-l întâlnim numai acolo unde eul se percepe imediat pe sine însuși, ci și la percepțiile externe. „Percepția externă (care, desigur, nu este apodictică) este o experiență a obiectului însuși — obiectul este el însuși de față —, dar în această prezență *(in diesem Selbstdastehen)* obiectul posedă pentru subiectul percepător un ansamblu deschis și infinit de posibilități indeterminate care nu sunt ele înseIe actual percepute. Acest *halo*, acest «orizont» este astfel că el implică posibilitatea de a fi determinat în și de experiențe posibile. Într-un chip cu totul analog, certitudinea apodictică a experienței transcendentale sesizează transcendentalul meu «eu sunt» ca implicând indeterminarea unui orizont deschis." Prin urmare, nu toate actele care sunt cuprinse în experiența transcendentală sau care numai însoțesc această experiență participă la apodicticitatea ei, și de aceea pretenția lor la apodicticitate „trebuie să fie supusă criticii", care are tocmai sarcina de a le examina pretenția și a le determina capacitatea. „Realitatea domeniului cunoștinței originare este deci în mod absolut stabilită, dar și limitarea ei, care exclude tot ceea ce nu s-a prezentat încă descoperit «el însuși» în evidența vie a lui «eu sunt»." Cu alte cuvinte, stabilirea cunoștinței originare, adecvate și apodictice, merge mână în mână cu delimitarea ei față de

acele cunoștințe în care obiectul de cunoscut nu este prezent el însuși și nu prezintă deci aceleași însușiri pe care le posedă cunoștința originară.

Husserl socoate acum că este locul și timpul să determine mai îndeaproape și cum trebuie noțiunea de eu, rămasă după ce s-a efectuat reducția fenomenologică transcendentală. Ceea ce rămâne din Eu și din viața lui psihică, în urma reducției, nu mai este ceva existent ce face parte din lumea naturală. Desigur, eu zic și acum: *Eu sunt, Ego cogito*, dar această aserțiune are acum principial altă semnificație. Ea nu vrea să spună că eu, omul real, în carne și oase, eu, omul natural, sunt. „«Eu» nu mai e omul care se sesizează în intuiția naturală de sine ca om natural, nu mai e nici măcar omul care, limitat de abstracție la datele pure ale experienței «interne» și pur psihologice, sesizează propria sa *mens sive intellectus*, nici chiar sufletul însuși luat separat." Atât eu cât și ceilalți oameni, considerați ca existențe reale, facem parte din lumea naturală și putem forma obiect al biologiei, antropologiei și psihologiei. Și ca atare suntem puși în paranteză. Totuși, după această parantezare, rămâne ceva; eul transcendental. „Pentru mine, subiectul meditant, așezat și persistând în ἐποχή și punându-mă astfel ca izvor exclusiv al tuturor afirmațiilor și al tuturor justificărilor obiective, nu este deci nici eul psihologic, nu sunt aici nici fenomenele psihice în sensul psihologiei, adică înțelese ca elemente reale de ființe omenești (psihofizice). Prin ἐποχή-a fenomenologică, eu reduc eul meu uman natural și viața mea psihică — domeniu al *experienței psihologice interne* — la eul meu transcendental și fenomenologic, domeniu al *experienței interne transcendentale și fenomenologice.*" Tot ceea ce există pentru mine nu există, nu a existat și nu ar putea să existe pentru mine, decât datorită, eului transcendental. Eul psihologic însuși, cu toate proprietățile lui, nu există pentru mine decât datorită tot eului transcendental. „Lumea obiectivă cu toate obiectele ei", inclusiv eu cu viața mea psihică, precum și ceilalți oameni la fel, „își scoate în mine însumi tot sensul și toată valoarea pe care o are pentru mine", dar „ea le scoate în *eul meu transcendental*, pe care singură ἐποχή-a fenomenologică transcendentală îl revelează", și nicicând și nicidecum eul psihologic, care, după cum știm acum, este redus la tăcere, pus în paranteză, scos din funcțiune. Degajarea eului transcendental și ferirea lui de orice interpretare psihologică ori metafizică sunt lucruri de o importanță capitală. A nu ține seamă de ele înseamnă a ajunge la concluzii de-a dreptul funeste, cum i s-a întâmplat lui Descartes, „care face din *ego* o *substantia cogitans* separată, un *mens sive animus* omenesc", săvârșind astfel o „confuzie ce a făcut din Descartes părintele acestui contrasens filosofic care este realismul transcendental". Primejdia aceasta, după Husserl, nu poate fi evitată decât cu o singură condiție: „dacă rămânem fideli radicalismului întoarcerii asupra noastră înșine, și, prin aceasta, principiului «intuiției» (sau evidenței) pure și dacă, prin urmare, noi nu facem să reiasă decât ceea ce ne este dat real — și imediat — în câmpul lui *ego cogito* pe care ni l-a deschis ἐποχή-a, deci dacă evităm să enunțăm ceea ce nu «vedem» noi înșine". Fiindcă nu s-a conformat acestui principiu, Descartes nu a putut sesiza adevăratul sens al marii sale descoperiri, sens ce constă în subiectivitatea transcendentală, și „n-a trecut porticul care duce la filosofia transcendentală veritabilă".

Dar, în afară de erorile săvârșite de Descartes, despre care am luat cunoștință, el a mai făcut una tot așa de grea în consecințe: a utilizat pe „*ego cogito* ca pe o premisă apodictic sigură pentru raționamente ce trebuiau să ne conducă la o subiectivitate

transcendentă", pentru raționamente de cauzalitate și, fiindcă n-a sesizat sensul pur metodic al reducției transcendentale, el nu a putut ajunge la întreaga eficacitate a ἐποχή-ei fenomenologice, eficacitate pe care Husserl o vede în posibilitatea ce o are de „a degaja *o sferă nouă și infinită de existență* pe care o poate atinge o experiență nouă, experiența transcendentală". Căci evidența absolută, care ne este dată în experiența internă transcendentală, nu este restrânsă numai la identitatea lui *eu sunt*, ci depășește cu mult această identitate, întinzându-se „în mod necesar la multiplicitățile experienței interne pe care o avem de la *viața transcendentală* și de la *particularitățile habituale* ale eului". În adevăr, toate datele singulare ale experienței interne reale și posibile cuprind o *structură universală și apodictică a experienței transcendentale a eului*, cum o asemenea structură este, bunăoară, forma temporală imanentă a curentului de conștiință. În virtutea acestei structuri — și e unul din caracterele ei proprii — eul posedă de la sine o schemă apodictică, schemă indeterminată care face să-și apară lui însuși ca eu concret, existând cu un conținut individual de stări trăite, de facultăți și tendințe, deci ca „un obiect de experiență, accesibil unei experiențe interne posibile, care poate fi extinsă și îmbogățită la infinit". Experiența transcendentală, care se sprijină pe faptul că oricărui gen de experiență, precum și modurilor generale ale specificării ei — percepția, memoria, amintirea etc. — îi corespunde o quasi-experiență *(eine „Erfahrung als ob")* cu moduri paralele de specificare — adică o percepție fictivă, o memorie fictivă, o amintire fictivă etc.— duce la credința că „există, de asemenea, în domeniul posibilității pure (pură reprezentare sau imaginație), o știință specială de ordine apriorică, ale cărei judecăți se raportează nu la realități transcendentale, ci la posibilități apriorice, și care prescrie astfel acestor realități reguli *a priori*". O *știință*, spune Husserl, *de o singularitate nemaipomenită*, având „ca obiect subiectivitatea transcendentală concretă, întrucât este dată într-o experiență transcendentală efectivă sau posibilă". O știință de o subiectivitate „absolut subiectivă", iar nu numai de o „subiectivitate obiectivă", cum este psihologia, adică de o subiectivitate animală, existențială, făcând parte din lume. Această știință va avea ca obiect prim și în mod necesar unic eul transcendental al filosofului, împreună cu tot ceea ce-i este inerent și cu tot *halo*-ul de determinări posibile, care n-au fost încă efectuate. Știința aceasta este, după Husserl, *fenomenologia*, care, fiindcă are ca obiect prim eul transcendental, se prezintă la început ca *egologie pură*.

Husserl nu se mulțumește însă, ca Descartes, să stabilească apodicticitatea absolută a lui „eu sunt". Nu se mulțumește nici cu faptul stabilirii transcendentale a lui „eu sunt" și a apodicticității lui, care depășește principial ceea ce a făcut Descartes, ci el îndreaptă lumina evidenței transcendentale asupra eului transcendental, pentru a vedea din ce se alcătuiește conținutul acestui eu identic, „adică asupra curentului conștiinței care formează viața acestui eu (eul meu, eul subiectului meditant)". Căci eul transcendental nu este, se înțelege, vid. El cuprinde o mulțime de *cogitationes*, a căror structură transcendentală necesită de asemenea să fie cunoscută. Ceea ce implică aceste *cogitationes* care se referă la lumea reală, chiar după ce li s-a aplicat reducția transcendentală, e că ele cuprind în ele însele raportarea aceasta la lumea reală; că raportarea aceasta le este esențială, chiar după ce lumea reală a fost pusă în paranteză. Pentru a face lucrurile mai clare, să luăm un exemplu. Eu percep acum tabla din fața mea; am percepția acestei table. Dar aplicând

ἐποχή-a transcendentală asupra a tot ce este real în acest act, adică atât asupra procesului real psihic, asupra percepţiei ca realitate psihică, cât şi asupra tablei ca obiect real, mai rămâne totuşi ceva, şi anume ceva esenţial: actul pur al percepţiei, care, ca atare, se oferă descrierii pure, şi care, şi după reducţie, este percepţia *despre* această tablă. Şi cum este cu acest act de conştiinţă, la fel este cu toate; fiecare act de conştiinţă este conştiinţa *despre* ceva, oricare ar fi existenţa reală a obiectului şi chiar dacă mă abţin în ce priveşte punerea acestei existenţe, cât şi în ceea ce priveşte actele sufleteşti reale. De aceea Husserl susţine că trebuie lărgit conţinutul lui *ego cogito* transcendental „spunând că orice *cogito* sau încă orice stare de conştiinţă «vizează» ceva şi poartă în ea însăşi, ca «vizat» (ca obiect al unei intenţii), *cogitatum*-ul său respectiv". Şi fiindcă orice stare de conştiinţă face acest lucru, stările de conştiinţă se numesc, din această cauză, *intenţionale*. „Cuvântul intenţionalitate nu semnifică nimic altceva decât această particularitate funciară şi generală pe care o are conştiinţa de a fi conştiinţă despre ceva, de a purta în calitatea ei de *cogito cogitatum*-ul ei în ea însăşi." Cum conştiinţa este capabilă de diferite *cogito*-uri, se înţelege că ea „vizează", pune intenţional în diferite chipuri obiectele. Sau mai precis spus: fiecare *cogito* „vizează" într-un anumit chip, propriu lui, obiectul. „Percepţia «casei» «vizează» (se raportează la) o casă — sau, mai exact, cutare casă individuală — în chip perceptiv; amintirea casei „vizează" casa ca amintire; imaginaţia, ca imagine; o judecată predicativă având ca obiect casa «aşezată în faţa mea» o vizează în chipul propriu judecăţii predicative; o judecată de valoare supraadăugată ar viza-o iarăşi în chipul ei ş.a.m.d."

Nu trebuie câtuşi de puţin să se creadă că, descriind în acest fel curentul conştiinţei format din *cogitationes*, se face *psihologie descriptivă* şi nici măcar că cercetarea orientată în acest sens, adică transcendental, ar avea vreo legătură cu *psihologia pur descriptivă*. Psihologia descriptivă nu este şi nu poate fi *fenomenologie transcendentală* şi confundarea celei dintâi cu cea de a doua dă naştere *psihologismului transcendental*, care este o piedică dificilă pentru orice cercetare filosofică temeinică şi face imposibilă orice filosofie veritabilă. Căci nu trebuie să uităm nici un moment: „Ansamblul cercetărilor fenomenologice transcendentale este legat... de observanţa inviolabilă a reducţiei transcendentale, reducţie care nu trebuie confundată cu limitarea prin abstracţie a investigaţiei antropologice la o singură viaţa psihică". Prin urmare, una este investigarea psihică şi cu totul alta, principial alta, este calea transcendentală, cu toate că elementele amândurora pot coincide. „De o parte avem date care aparţin «lumii», lumii puse ca existenţă, concepută ca elemente psihice ale omului. Pe de alta, chiar cu date paralele şi conţinut identic, nu e nimic din aşa ceva; lumea, în atitudinea fenomenologică, nu este o existenţă, ci un simplu fenomen."

Precum am văzut, reducţia fenomenologică lasă intactă sfera egologică absolută, care este o sferă de intenţii pure. Despre această sferă fenomenologia trebuie să dea o descripţie transcendentală universală. Descripţia aceasta trebuie să fie de o imparţialitate absolută, adică trebuie să fie de o fidelitate intactă faţă de principiul evidenţei pure. „Altminteri spus, va trebui să ne ţinem strict de datele pure ale reflexiei transcendentale, să le luăm exact cum se dau ele în intuiţia evidenţei directe şi să îndepărtăm de ele toate interpretările ce depăşesc acest dat." Ascultând de acest principiu şi mişcându-se în domeniul transcendental, descripţia fenomenologică va fi pe de o parte *noematică*, iar pe

de altă parte *noetică*. Noematică, atunci când se îndreaptă asupra obiectului intențional, împreună cu determinările pe care i le atribuie când își îndreaptă privirea asupra lui. Astfel se pot distinge la obiect „moduri" existențiale ca: „existența certă", „existența posibilă sau presupusă" etc., după cum se pot ditinge „moduri temporale subiective" ca: existență prezentă, trecută, viitoare. Direcției noematice a descripției fenomenologice îi este opusă direcția noetică, ce se referă nu la obiectul intențional cu modurile lui, ci la *cogito* el însuși, ca, de pildă: „percepția, amintirea, memoria imediată, cu diferențele modale care le sunt inerente, precum claritatea și distincția". Prin urmare, încă o dată nu trebuie să uităm că, efectuând reducția fenomenologică în toată rigoarea ei, noi păstrăm cu titlul noetic câmpul liber și nelimitat al vieții pure a conștiinței și, din partea corelativului său noematic, lumea-fenomen, ca obiectul său intențional. Astfel, eul meditației fenomenologice poate deveni în toată universalitatea *spectator imparțial al său însuși*, nu numai în cazuri particulare, ci în general, și acest «el însuși» *cuprinde toată obiectivitatea care «există»* pentru el, așa cum există pentru el". Eu nu sunt eu transcendental numai când efectuez reducția fenomenologică, ci și în orice clipă a atitudinii mele naturale sunt și eu transcendental, numai că nu-mi dau seama că sunt și eu transcendental decât după ce am efectuat reducția fenomenologică. „Însă această atitudine nouă mă face să văd că ansamblul lumii și tot ceea ce este în general nu este pentru mine decât ceva care «valorează» pentru mine, adică nu există pentru mine decât ca *cogitatum* al *cogitationes*-urilor mele variabile și legate între dânsele în această varietate însăși. Numai în această accepție îi atribui eu o validitate. Prin urmare, eu, fenomenolog transcendental, nu posed ca obiecte ale observațiilor mele descriptive universale — privească ele particularizări sau ansambluri generale — *decât corelative intenționale de modalități ale conștiinței*."

Acel „eu sunt" transcendental nu este așadar ceva simplu și abstract, ci viața lui cuprinde, în universalitatea ei, „o multiplicitate indefinită și infinită de stări concrete individuale". Iar sarcina reflexiei transcendentale va fi, pe de o parte, să descopere aceste stări și să le descrie cu întreaga lor variabilitate structurală, precum, pe de altă parte, va căuta să descopere și să descrie modurile legăturilor dintre ele, înaintând încetul cu încetul, „până la unitatea eului concret însuși". „Acest eu nu este concret, bineînțeles, decât în ansamblul infinit și limitat al vieții lui intenționale, care e una, care formează o comunitate bine «legată» și care implică, cu titlul de *cogitata*, obiectele intenționale corelative, acestea formând, la rândul lor, ansambluri bine legate, întreguri, până la și inclusiv lumea fenomenală ca atare. Eul concret el însuși este subiectul universal al descripției." Cu alte cuvinte, este vorba de revelarea actelor pure intenționale, cu toată varietatea lor nelimitată, precum și a legăturii lor totale, cât și a legăturilor lor parțiale, și, de asemenea e vorba de revelarea obiectelor intenționale corelative, cu legăturile lor mai mari sau mai mici, însă toate la fel de stringente, până la obiectul intențional global, care este lumea fenomenală. „Sau, pentru a spune mai bine: sarcina pe care o pun meditațiilor mele fenomenologice este de a mă *revela pe mine însumi* ca eu transcendental și aceasta *în plina mea concretitudine*, deci *inclusiv* toate obiectele intenționale corelative ale actelor acestui eu."

Investigarea fenomenologică are un caracter bilateral, iar problemele conștiinței unul corelativ; sau, mai bine-zis, investigarea conștiinței se mișcă bilateral, tocmai fiindcă problemele conștiinței sunt corelative. Forma originară a conștiinței însă se prezintă

descripției fenomenologice ca „o sinteză“, ca formă de legătură care unește la un loc diferite stări ale conștiinței și care ca „sinteză“ nu se întâlnește decât exclusiv la conștiință. Pentru a ne da mai bine seama de aceasta, să luăm un exemplu, și anume percepția unui cub. Cum se prezintă reflexiei pure obiectul perceput, cubul? El „îmi este dat într-un chip continuu ca o unitate obiectivă, și aceasta într-o multiplicitate variabilă și uniformă de aspecte (moduri de prezentări) legate prin raporturi determinate“. Modurile acestea sunt în devenire, curg, sunt stări trăite, dar sunt curgere de stări trăite care stau în strânsă legătură unele cu altele. „Ele se scurg... în unitatea unei sinteze conform căreia noi luăm cunoștință totdeauna despre același obiect — întrucât acesta se prezintă.“ Cubul unul și același poate să se prezinte aci mai aproape, aci mai departe, și sub orice aspect sau orice mod variabil s-ar prezenta, conștiința este totdeauna prezentă, chiar în cazul când rămâne neobservată. „Fiecare «aspect» pe care-l reține spiritul, de pildă «acest cub în sfera de proximitate», se revelează la rândul său ca unitate sintetică a unei multiplicități de moduri de prezentare corespodente.“ Indiferent dacă este vorba de percepții vizuale, tactile, acustice etc., și indiferent dacă se ia culoarea ori forma sau toate caracterele la un loc, atât fiecare caracter în parte, cât și toate împreună „se prezintă ca o «unitate» de «multiplicități» care se scurg“. „Structura“ sau „sinteza“ de multiplicități este, prin urmare, o formă originară a conștiinței. „În vederea îndreptată asupra obiectului vom avea, de pildă, o formă sau o culoare care rămâne identic aceeași. În atitudinea reflexivă vom avea aspecte sau «aparențe» corespondente, modalități de orientare, de perspectivă etc., care se succed într-o serie continuă. Fiecare din aceste «aspecte», considerat în el însuși, este, în plus, *reprezentare* a formei lui, a culorii lui etc. Astfel *cogito* are conștiința de *cogitatum*-ul său, nu într-un act nondiferențiat, ci într-o structură de multiplicități cu caracter noetic și noematic bine determinat, structură coordonată în chip esențial identității acestui *cogitatum* determinat.“

A scoate în evidență și a demonstra intenționalitatea lui *cogito*, cum a făcut Franz Brentano, e desigur important, dar nu este, după Husserl, suficient și hotarâtor. Demonstrația intenționalității lui *cogito* devine cu adevărat fecundă numai dacă se elucidează cum trebuie „caracterul originar al acestei sinteze“. Iar dacă încercăm să elucidăm cum trebuie această sinteză, ce constatăm? Că forma ei fundamentală este identificarea. „Ea se prezintă mai întâi ca o sinteză de o însemnătate universală scurgându-se *pasiv* sub forma *conștiinței interne continue a timpului*.“ Orice stare de conștiință trăită este în același timp și durată trăită. Iar când *cogitatum*-ul stării de conștiință este un obiect al lumii, cum era în cazul de mai sus cubul, atunci trebuie să se distingă două durate: pe de o parte cea obiectivă, adică a obiectului care apare — a cubului —, pe de altă parte cea internă, a stării de conștiință — a percepției. Percepția „se «scurge» în perioade și faze temporale care sunt ale sale și care sunt ele însele prezentări, modificându-se continuu, ale unuia și aceluiași cub. *Unitatea lor este aceea a unei sinteze*“. Nu este o unitate de *cogitationes* legate exterior unele de altele, nu este o unitate mozaicală, ci este „o unitate *de conștiință una*“, fundamentală și constitutivă. „În această conștiință se constituie unitatea unei obiectități *(Gegenständlichkeit)* intenționale, tocmai ca fiind aceeași obiectitate prezentându-se în chipuri variate și multiple.“ Să ne referim, pentru o mai bună înțelegere, iarăși la exemplul cu cubul. Prin ἐποχή, lumea, și împreună cu ea deci și cubul, a fost scoasă din funcțiune, pusă în paranteze. Prin aceasta însă, cum știm acum, a rămas ceva în

conştiinţă: a rămas cubul ca obiect intenţional, ca *cogitatum*. Şi în legătură cu „acest cub dat care pare ca unul şi identic", ce se poate afirma cu evidenţă apodictică? Că el „este totdeauna «imanent» curentului de conştiinţă", că „este descriptiv «în» el, cum este descriptiv caracterul de a fi «identic acelaşi»". Dar e o imanenţă asupra căreia trebuie să fim clari, căci, atrage atenţia Husserl, ea „are un caracter cu totul particular". „Cubul nu este cuprins în conştiinţă cu titlul de element real, ci este «ideal» ca obiect intenţional, ca ceea ce apare sau, în alţi termeni, ca «sensul lui obiectiv» imanent. Obiectul conştiinţei, care îşi păstrează identitatea «cu sine însuşi» în timp ce viaţa psihică se scurge, nu-i vine din afară. Această viaţă însăşi îl implică, cu titlul de *sens*, adică de «operaţie intenţională» *(intentionale Leistung)* a sintezei conştiinţei." Identitate avem şi atunci când acelaşi cub se prezintă conştiinţei în percepţii, în amintiri, în judecăţi de valoare, adică în moduri de conştiinţă *separate* şi foarte diferite unele de altele. „Şi aici este o sinteză care realizează conştiinţa identităţii în unitatea unei conştiinţe, depăşind şi îmbrăţişând stările ei izolate, şi face astfel posibilă orice cunoştinţă a identităţii."

Sinteza este o formă de unificare care nu caracterizează numai anumite stări individuale dintr-o conştiinţă individuală, ci care caracterizează toată viaţa psihică. Această viaţă psihică „este un *cogito* universal, care îmbrăţişează în chip sintetic toate stările individuale ale conştiinţei putând să răsară din această viaţă şi care are *cogitatum*-ul fundat în chipuri diferite în multiplele *cogitata* particulare". Husserl ţine însă să sublinieze că această fundare nu trebuie înţeleasă ca o geneză, ca o succesiume reală temporală, „căci fiecare stare individuală pe care o putem concepe nu răsare decât pe fondul unei conştiinţe globale, unificate, pe care ea o prespune totdeauna"; şi tot aşa fiecare sinteză particulară de stări individuale se întemeiază pe conştiinţa globală, pe sinteza universală. Sinteza aceasta universală, „care face posibile toate celelalte sinteze ale conştiinţei", are şi ea o formă fundamentală: această formă universală este *conştiinţa imanentă a timpului*. Iar în corelaţie cu ea şi ca un corespondent necesar al ei este „durata imanentă însăşi, în virtutea căreia toate stările eului, accesibile reflexiei, trebuie să se prezinte ca ordonate în timp — simultane sau succesive —, având un început şi un sfârşit în timp, în sânul orizontului infinit şi permanent al timpului imanent «însuşi»". Deosebirea, apoi, care există între conştiinţa de timp şi timpul însuşi trebuie privită, după Husserl, ca o deosebire dintre *starea de conştiinţă* intratemporală *(forma ei temporală)*, pe de o parte, şi *modurile ei temporale de apariţie*, pe de altă parte. Şi fiindcă aceste moduri de prezentare a conştiinţei temporale interne sunt stări intenţionale, ele se prezintă în mod necesar reflexiei ca durate.

Dar viaţa intenţională are nu numai aspecte actuale, ci şi aspecte potenţiale, aspecte potenţiale care sunt cuprinse în cele actuale ce sunt pretrasate în acestea. Am văzut cum fiecare stare de conştiinţă are un „orizont", un „halo", ce variază pe de o parte în funcţie de conexurile pe care starea le are cu alte stări, iar pe de altă parte în funcţie de fazele proprii ale scurgerii ei. E un *orizont* pe care Husserl îl denumeşte *intenţional* şi al cărui rol constă în aceea că duce la acele potenţialităţi ale conştiinţei care fac parte din acest orizont. Să luăm percepţia bunăoară. Percepţia, fiecare percepţie a unui obiect exterior, are acea proprietate că prin părţile pe care ea le percepe de fapt la obiect ne trimite la părţile lui care nu sunt încă percepute şi care sunt numai anticipate în aşteptarea de a fi percepute. Percepţia mai prezintă apoi şi alte orizonturi, cu alte potenţialităţi perceptive, ce rezultă din

faptul că noi am putea avea alte percepții decât cele pe care le avem în mod real, dacă percepțiile ar fi altfel îndreptate, dacă de pildă m-aș da mai la dreapta sau mai la stânga, mai îndărăt sau mai înainte, dacă aș privi altminteri decât privesc obiectul. Aceste varietăți, într-o anumită modificare, le întâlnim și la amintirea corespunzătoare acestei percepții. Amintirea poate să fie însoțită de conștiința, de pildă, că „eu aș fi putut atunci percepe alte laturi decât acelea pe care le-am văzut în fapt —, *dacă*, evident, aș fi îndreptat altminteri activitatea mea perceptivă". Nu numai atât: „Fiecărei percepții îi aparține totdeauna un *halo* de percepții susceptibile de a fi reamintite și fiecărei amintiri însăși îi aparține, în calitatea de *hallo*, intenționalitatea mediată și continuă de amintiri posibile (realizabile de mine activ), amintiri care se eșalonează până la clipa percepției mele actuale. Pretutindeni aici se amestecă la aceste posibilități un «eu pot» și un «eu lucrez», un «eu pot lucra, altfel decât lucrez de fapt» — puțin importând de altfel inhibițiile totdeauna posibile care pot împiedica această «libertate» ca orice «libertate» în genere".

Fiecare „hallo" sau „orizont" pot să fie explicate, „pentru a dezvălui potențialitățile implicate într-însul. Prin explicitare îi dezvăluim însă nu numai potențialitățile implicate ci și *sensul lui obiectiv*, sens „care nu este niciodată decât indicat în *cogito* actual și nu este niciodată prezent decât într-un chip implicit". „Acest sens obiectiv, adică *cigitatum*-ul în calitate de *cogitatum*, nu se prezintă niciodată ca *definitiv dat*; el nu *se luminează* decât pe măsură ce se explicitează orizontul și orizonturile noi (și totuși pretrasate) care se descoperă fără încetare." Deși indeterminat, orizontul are totuși *o structură de determinare* (*Struktur der Bestimmtheit*). Dacă privim cubul dintr-o parte, partea sau părțile lui văzute nu ne spun nimic precis asupra părților lui nonvizibile. Orice particularități am sesiza la el, de pildă că e colorat sau aspru etc., totdeauna vor ramâne nedeterminate alte particularități ale lui. În orice conștiință perceptivă este un atare moment de a lăsa în indeterminare anumite particularități. Și acest moment este ceea ce constituie „orizontul" percepției. Oricâte progrese reale ar face percepția efectuând determinări cât mai precise cu putință, totuși vor rămâne totdeauna aspecte în indeterminare, vor rămâne „orizonturi". „Din orice conștiință care este conștiință *despre* ceva face deci parte această proprietate esențială; ea poate, într-un chip general, nu numai să se transforme în moduri de conștiință mereu noi, rămânând conștiință despre un obiect *identic*, obiect intenționalmente inerent, ca sens obiectiv identic, modurilor sale în unitatea sintezei, dar orice «conștiință despre ceva» poate s-o facă și nu poate s-o facă decât în și prin aceste orizonturi de intenționalitate. Obiectul este, pentru a spune astfel, *un pol de identitate*, dat totdeauna cu un «sens» «preconceput» și «de» realizat. El este în fiecare moment al conștiinței *indexul unei intenționalități noetice aparținându-i în numele sensului său, intenționalitate ce se poate cerceta și care poate fi explicitată*."

Descrierile de până acum au avut ca obiect structura cea mai generală, schema *ego-cogito-cogitatum*. În toate aceste descrieri, pentru a ajunge la descoperirea și stabilirea tipurilor multiple de *cogitationes*, *obiectul intențional* „situat de partea lui *cogitatum*" îndeplinește rolul unui ghid *transcendental*. „Punctul de plecare este în mod necesar obiectul «simplu» dat; de aici reflexia se urcă la modul de conștiință corespunzător și la orizonturile de moduri potențiale implicate în acest mod, apoi la alte moduri ale unei vieți de conștiință posibile în care [moduri] obiectul s-ar putea prezenta ca «același»." Dar dacă

ne situăm în *generalitatea formală* și luăm ca ghid un obiect în general cu titlul de *cogitatum*, fără nici un conținut determinat, noi putem să stabilim că și cum „multiplicitatea modurilor de conștiință posibile care se raportează la același obiect — adică structura formală generală *(der formale Gesamttypus)* — se scindează într-o serie de structuri-tipuri neomato-noletice *speciale* și riguros diferențiate". Astfel de structuri tipice ale intenționalității sunt bunăoară: percepția, memoria imediată, suvenirul, așteptarea preperceptivă, desemnarea simbolică etc. „Aceste tipuri de intenționalitate aparțin *oricărui obiect conceptibil*, ca și tipurile de coordonare sintetică ce le corespund." Fiecare din aceste tipuri se particularizează apoi la rândul său în toată structura lui neomato-noetică, dacă și îndată ce încercăm să determinăm obiectul intențional. Determinările acestea pot fi sau *ontologic formale* sau *ontologic materiale*. În primul caz va fi vorba de determinat ceva în genere, ca întregul, generalul, individualul, singularul, pluralitatea etc., în al doilea caz de *domenii reale*, ca obiectul spațial (pur și simplu), ființa animală etc. „Fiecare tip ce se desprinde astfel trebuie să fie studiat în ce privește structura lui noemato-noetică; el trebuie să fie sistematic interpretat și explicitat, după modurile fluxului său intențional și după orizonturile lui tipice și implicațiile lor." Explicitarea sistematică și analiza descriptivă a tuturor acestor structuri tipice cade în sarcina teoriei transcendentale. „Dacă această teorie ia ca ghid o generalitate obiectivă *(eine gegenständliche Allgemeinheit)* și rămâne la această generalitate, ea se numește teorie a constituirii transcendentale a obiectului în genere în calitatea lui de obiect al unei forme sau, pe o treaptă supremă, «al unei regiuni date». Astfel se poate constitui și putem avea o teorie transcendentală a percepției, alta a judecății, alta a voinței etc. Aceste teorii transcendentale diverse nu stau izolate și fără legătură, ci toate «se coordonează și se unifică, când e vorba să se elucideze conexiunile sintetice superioare., și ele, toate, își îndeplinesc rolul în elaborarea teoriei constitutive *generale și formale* a unui *obiect în genere*»." Toate aceste teorii transcendentale sunt teorii formale. În afară de ele sunt teoriile transcendentale materiale, ce se raportează la obiecte reale, cum am văzut mai sus.

Descoperirea tuturor multilplicităților „constituante" ale conștiinței, „adică a acelora care sunt sau care pot fi reduse la unitatea sintezei în același", este posibilă și efectuabilă datorita faptului ca ele sunt supuse unor *principii*, că ele sunt legate între ele nu *accidental*, ci *esențial*, că se ordonează între ele în baza unor rațiuni imanente. Numai astfel cercetările fenomenologice poartă un caracter sistematic și nu se pierd „în descrieri fără legătură între ele". În imperiul subiectivității transcendentale domnește ordinea, nu anarhia. „*Fiecare obiect în genere* (și de asemenea orice obiect imanent) corespunde *unei reguli de structură (einer Regelstruktor) a eului transcendental*. Ca reprezentare a acestui eu, și orice conștiință ar avea despre ea acesta, obiectul indică numaidecât o regulă universală pentru alte *posibilități* de conștiință ale aceluiași obiect și de posibilități predeterminate prin esență." Cu alte cuvinte, avem pe de o parte tipuri de obiecte, pe de altă parte tipuri de structuri constitutive, și atât unele cât și altele sunt strict ordonate și sistematic corelate unele cu altele. „Altfel spus: totalitatea obiectelor și a tipurilor de obiecte pe care eu le pot concepe sau, pentru a vorbi în limbaj transcendental, pe care eul transcendental le poate concepe, nu este un haos, ci un ansamblu ordonat; tot astfel, corelativ, totalitatea tipurilor multiplicităților indefinite (de fenomene) legate noetic și neomatic, care corespund tipurilor

de obiecte.“ Toate aceste tipuri de obiecte și tipuri de structuri constitutive cu ordinea lor și corelația de asemenea ordonată dintre ele fac să se prevadă *o sinteză constitutivă universală*, „în care toate sintezele funcționează împreună după o ordine determinată și care îmbrățișează prin urmare toate obictivitățile reale și posibile, întrucât ele există pentru eul transcendental și, corelativ, toate modurile de conștiință corespunzătoare, reale și posibile“. Husserl subliniază cu acest prilej că în chipul acesta se desemnează o „sarcină formidabilă“ pentru fenomenologia transcendentală, sarcină pe care marele gânditor o determină precum urmează: „în unitatea unei ordini sistematice și universale și luând drept ghid mobil sistemul obiectelor unei conștiințe posibile — sistem ce e vorba să fie desprins treptat — și, în acest sistem, pe acela al categoriilor formale și materiale, să se efectueze toate cercetările fenomenologice întrucât sunt cercetări constitutive, ordonându-le sistematic și riguros pe unele în raport cu altele“. Husserl adaugă apoi că sarcina aceasta e mai curând „*o idee regulativă infinită*“.

Fiindcă până acum a fost vorba numai de constituirea unui obiect intențional în genere și nu s-a dat atenție diferențierii dintre obiecte reale și ireale, posibile și imposibile, nu trebuie să se creadă cumva că investigarea nu este interesată și nu urmărește stabilirea acestei diferențe. Căci diferența aceasta nu este ceva secundar și ignorabil. „Această diferență constituie, din contră, așezată sub noțiunile foarte generale de «rațiune» și «irațiune», considerate ca corelative ale «existenței» și «non-existenței», un subiect universal al fenomenologiei.“ Ea este deci o problemă de seamă. Și dacă până acum n-a apărut pe primul plan, n-a fost de altceva, ci numai din motive metodice și sistematice. Cu disecarea și analiza ei ajungem încetul cu încetul la problema adevărului și a realității și la toate celelalte probleme ce stau în legatură necesară cu ele. „Prin ἐποχή noi reducem datul real la simpla «intenție» *(cogito)* și la obiectul intențional luat numai ca atare. La acest obiect intențional se raportează predicatele «existență» și «non-existență» și variantele lor modale; ele [predicatele] se raportează nu la obiecte pur și simplu, ci în sens obiectiv. La intenție (= la act) se raportau predicatele *adevăr* (justețe) și falsitate, deși într-un sens extrem de larg.“ Nici stările, nici obiectele intenționale nu cuprind însă aceste predicate ca „date fenomenologice“. În adevăr, „multiplicitățile de moduri de conștiință sintetic legate“ se împart în două grupe: sunt unele care confirmă și verifică în mod evident intenția sau sensul obiectiv dat; sunt altele care, într-un chip tot așa de evident ca și cele dintâi, infirmă și distrug intenția sau sensul obiectiv dat. Corelativ acestor sinteze se prezintă și obiectul intenției, și anume el se prezintă sau cu caracterul evident de a fi un obiect „care este“ sau cu caracterul tot așa de evident de a fi un obiect „care *nu este*“, „adică a cărei existență este negată“. Atât sintezele cât și corelatele lor, toate cu evidențele lor corespunzătoare, „sunt acte și corelate ale «rațiunii», esențial realizabile de către eul transcendental“. Rațiunea nu este un factor întâmplător în sânul conștiinței, ci unul absolut esențial. „Rațiunea, spune Husserl, *nu este o facultate având caracterul unui fapt accidental;* ea nu înglobează sub noțiunea ei faptele accidentale, ci este *o formă de structură universală și esențială a subiectivității transcendentale în genere*“. Ea nu lipsește și nu poate lipsi prin urmare din subiectivitatea transcendentală; ea se întâlnește ca formă structurală în tot imperiul acestei subiectivități. Stă însă în structura esențială și universală a națiunii de a nu se dispensa de

confirmare şi „verificare", de a se îndrepta continuu spre posibilităţi de confirmare şi „verificare", iar confirmarea şi „verificarea", la rândul lor, ne duc la evidenţă, o evidenţă care sau este deja dobândită, sau abia urmează să fie dobândită.

Ajuns la acest punct, Husserl socoate sosit momentul de a supune unei cercetări fenomenologice evidenţa însăşi, după ce dăduse la început, când se afla abia pe pragul investigaţiei fenomenologice, câteva referinţe cu totul preliminare asupra ei şi care nu se sprijineau, la drept vorbind, pe o descriere strict fenomenologică. Ce este evidenţa şi cum se prezintă ea fenomenologic privită? „Evidenţa este, în sens foarte larg, *un fenomen general şi ultim* al vieţii intenţionale." Ca fenomen general şi ultim al vieţii intenţionale, ea este opusă fenomenului „a avea conştiinţă despre ceva", căci această conştiinţă nu este în mod necesar „plină", ci poate să fie *a priori* „vidă" — „pur abstractă, simbolică, indirectă, non-expresă". Evidenţa este şi ea un mod de conştiinţă, dar este „un mod de conştiinţă de o distincţie particulară". În evidenţă conştiinţa ia contact cu lucrul însuşi. „În ea, un lucru, «o stare de lucru», o generalitate, o valoare etc., *se prezintă ele însele, se oferă şi se dau «în persoană». În acest mod final (Endmodus), lucrul este «prezent el însuşi»*, dat «în intuiţia imediată», *originaliter*. Pentru eu aceasta înseamnă că el vizează ceva nu confuz, prin prenoţiuni vide, ci că el este cu totul aproape de lucrul însuşi, că «îl sesizează, îl vede şi-l mânuieşte»." Evidenţa nu este opusă experienţei, ci „este *experienţă, într-un sens foarte larg şi totuşi esenţial*"; iar ceea ce se numeşte obişnuit experienţă, nu este decât „un caz special al evidenţei", luată în acest sens al ei foarte larg şi esenţial. Raportată la obiecte oarecare, evidenţa nu se prezintă ca un caz necesar, ci ca unul accidental al conştiinţei. Dar „acest caz desemnează o posibilitate, care este scopul către realizarea căruia tinde orice intenţie pentru tot ceea ce este sau ar putea fi obiectul ei", şi, ca atare, „el desemnează... *un caracter fundamental* şi esenţial *al vieţii intenţionale în genere*". Dacă orice conştiinţă în genere nu este ea însăşi evidenţă, ea duce însă în cele din urmă, prin sintezele ei, la evidenţă. „Orice conştiinţă în genere este sau ea însăşi evidenţă, adică astfel că obiectul intenţional este «dat» el însuşi, sau este, prin esenţa ei, ordonată evidenţelor ce prezintă obiectul «însuşi», deci sintezelor de confirmare şi de verificare aparţinând esenţial domeniului lui «eu sunt»." Sunt câteva întrebări ce se pot pune în legătură cu orice conştiinţă vagă, întrebări menite să proiecteze lumini fenomenologice asupra ei. Aceste întrebări sunt: „Obiectul intenţiei îi corespunde sau poate să-i corespundă în modul lui «el însuşi», identitatea obiectului fiind salvată? — Şi în ce măsură face el aceasta? — Sau încă, în alţi termeni, ce aspect ar lua obiectul vizat, dacă s-ar prezenta «el însuşi»?"

Nu întotdeauna însă procesul de verificare confirmantă, pe care-l efectuează conştiinţa, este încoronat de succes; adică se poate întâmpla să apară un alt obiect în locul celui vizat, şi anume acest alt obiect să apară în modul originarităţii. În acest caz, obiectul vizat şi neapărut ia caracterul de „non-existenţă". Asupra noţiunii de „non-existenţă" nu trebuie să ne facem idei greşite: „non-existenţa nu este decât *o modalitate* a existenţei pure şi simple, a certitudinii de existenţă". Iar noţiunea de evidenţă nu trebuie s-o gândim ca pe o noţiune corelativă numai noţiunilor de „existenţă" şi de „non-existenţă"; căci evidenţă poate fi nu numai despre „experienţă" şi „non-experienţă", ci şi despre alte varietăţi modale ale existenţei, cum ar fi, de pildă, existenţa posibilă, probabilă, îndoielnică. Nu numai atât:

noțiunea de evidență este corelativă și „variațiilor care nu aparțin acestei serii și care-și au izvorul în sfera afectivă și volitivă astfel ca „a fi o valoare“ și „a fi un bine“.

Dar diferențierile acestea merg și mai departe, determinate de principiul opoziției „care traversează toată sfera conștiinței și, corelativ, toate modalitățile existenței“, ajungând astfel la scindarea între real și imaginar (=ficțiune de realitate). În afară de noțiunea de *posibilitate*, despre care a fost vorba mai sus, apare acum o altă noțiune de posibilitate, „în care se regăsesc, într-un chip modificat, în aspectul simplei «conceptibilității» (în atitudinea lui «ca și când») toate modurile esențiale, începând prin simpla certitudine a existenței *(Seinsgewissheit)*“. Astfel ia naștere o serie de moduri opuse modurilor „realului“ și care „aparțin «irealităților» pur imaginare“. Și corelative acestor două serii de moduri, ale „realului“ pe de o parte, ale „irealității“ pe de altă parte, sunt modurile conștiinței de punere (a realului) și de „quasi-punere“ (ca și când, *als ob*). Modurilor acestora de „quasi-punere“ le corespund anumite moduri particulare, de evidență, având „potențialități particulare de realizare a acestei evidențe“. Cu alte cuvinte, quasi-punerea imaginară a unui obiect nu este lipsită de moduri de evidență, care variază ca și acelea pe care le întâlnim la punerea realului. „Elucidarea“ sau „clarificarea“ este noțiunea chemată să exprime un anumit mod de realizare a evidenței. „Clarificarea“ desemnează totdeauna *un mod de realizare a evidenței*, stabilirea unui traiect sintetic, mergând de la o intenție confuză la o intuiție „prefigurantă“ corespunzătoare *(vorverbildlichende Anschaaung)*, adică la o intuiție în sensul implicit al căreia poate să aducă intenției în chestiune o confirmare verificatoare a semnificării ei existențiale și să o „umple“ într-un mod adecvat. „Intuiția prefigurantă, confirmarea originară *(Erfüllung)*, ne dă nu o evidență realizantă a *existenței*, ci pe aceea a posibilității de a fi a conținutului ei.“

Noțiunea de evidență este o noțiune fundamentală și primordială. Fără evidență nu poate fi legitimat nici adevărul, nici realitatea. Căci și adevărul și realitatea își scot din evidență legitimitatea lor. „Grație evidenței singure desemnarea unui obiect — de orice formă sau specie ar fi — *dobândește pentru noi un sens*, și la fel este în ceea ce privește toate determinările care — pentru noi — îi aparțin cu adevărat. Orice justificare provine din evidență și prin urmare își găsește izvorul în subiectivitatea noastră transcendentală însăși. Orice adecvare ce se poate imagina se formează ca o confirmare verificatoare, ca o sinteză care ne aparține nouă, și în noi își are ea fundamentul său transcendental ultim.“ Nici o determinare a vreunui obiect nu se poate face adecvat, fără evidență. Evidența este izvorul prim și primordial, din care-și trag atât adevărul cât și realitatea tot ceea ce posedă ele temeinic și propriu. Este adevărat și este real ceea ce este recunoscut ca atare în evidență. Realitatea este și nu poate fi deci altfel considerată decât ca un corelativ al verificării evidente.

Evidența este însă de două feluri: *evidență habituală* și *evidență potențială*. Orice evidență pe care o avem nu dispare din conștiință fără să lase urme; *„orice evidență* «creează» pentru mine o *achiziție durabilă*“. Și anume o achiziție durabilă la care se raportează apoi toate evidențele noi pe care le avem despre același obiect, evidențe noi care nu sunt altceva decât „reproducerea“ evidenței prime. Dacă e vorba de un obiect extern perceput, eu am conștiința că oricând pot să revin, prin alte serii de evidențe noi, la evidența

primă. Dacă e vorba de evidența unui dat imanent, atunci evidențele noi cu ajutorul cărora vom ajunge la evidența primă vor fi constituite de un lanț de amintiri intuitive, însoțite de „infinitatea ilimitată a orizontului potențial al lui «eu pot totdeauna s-o reproduc din nou»". Infinitatea aceasta nelimitată a orizontului potențial al lui „eu pot totdeauna s-o reproduc din nou" este un lucru de o importanță fundamentală și un moment esențial al evidenței. Posibilitățile veșnic deschise de a ne întoarce oricând la evidența primă sunt constitutive pentru existența stabilă și durabilă. „Fără atare posibilități n-ar fi pentru noi *existență stabilă*, n-ar fi lume reală sau ideală. Fiecare din aceste moduri *nu este* pentru noi decât prin evidență sau prin prezumția de a putea atinge această evidență și de a reînnoi evidența dobândită." Existența durabilă nu ia naștere, nu poate lua naștere pentru noi datorită evidenței unui act singular: e totdeauna nevoie de mai multe acte. „Orice existență *(jedes Seiende)*, într-un sens *foarte larg*, este existență *«în sine»* și are drept parte opusă un *«pentru mine» accidental* al actelor singulare. La fel, orice adevăr este, în acest sens foarte larg, «adevăr în sine». Acest sens foarte larg al lui «în sine» conduce deci la evidență, dar nu la o evidență luată ca fapt trăit, ci la anumite potențialități fundate în eul transcendental și viața lui proprie, și mai întâi la aceea a infinității de intenții ce se raportează la un singur și același obiect, apoi la potențialitățile confirmării lor verificante, deci la evidențe potențiale infinit reînnoibile ca fapte trăite."

Orice evidență care, în intuiția imediată, ne reprezintă un obiect real extern, prezintă un caracter sau, cum spune Husserl, „și un alt mod", care constă în aceea că, pentru un același obiect, care este dat originar în ea, dar este dat în mod unilateral, ea trimite la alte evidențe, și anume la o *infinitate de evidențe*. E un lucru care pare de neconceput, dar totuși este exact: orice obiect al experienței externe nu poate fi dat altfel decât unilateral. Se poate însă ajunge la evidența „că această specie de evidență [a dării unilaterale a unui obiect] posedă în mod necesar un orizont de anticipații ne-«umplute» încă, dar având nevoie să fie, deci că ea înglobează conținuturi care nu sunt decât ale unei intenții semnificante, care ne trimite la evidențe potențiale corespunzătoare". Aceasta este desigur o imperfecțiune a evidenței, dar o imperfecțiune care nu se micșorează „în și prin realizarea de lanțuri de acte originare", mergând astfel din evidență în evidență, pentru a se ajunge la legătura sintetică ultimă, care să fie expresia absolut adecvată a obiectului. Un scop pe care însă nici o sinteză conceptibilă nu-l poate atinge, fiindcă „orice sinteză este întovărășită de preintenții și de cointenții, ce nu sunt umplute". La acest neajuns se mai adaugă apoi un altul: „e totdeauna posibil ca credința existențială care animă anticiparea să nu se confirme, ca ceea ce apare în modul originar (al lui el însuși) să nu fie sau să fie altfel". Aceste neajunsuri nu-i răpesc însă experienței externe „atât în ceea ce privește obiectele ei, cât și toate realitățile obiective", calitatea de „singură instanță de verificare confirmantă, în măsura, evident, în care experiența — scurgându-se pasiv sau activ — are forma unei sinteze de concordanță".

Scrutarea fenomenologică a actului de evidență stabilește că „și în evidența originară" existența lumii *(das Sein der Welt)* nu este imanentă, ci este, din contră, „în mod necesar «transcendentă» conștiinței... și-i rămâne în mod necesar transcendentă". E o transcendență care nu poate fi cu nimic redusă sau diminuată, o transcendență care rămâne pururea transcendentă. Dar e o transcendență care, ca orice transcendență, „se constituie

exclusiv în viața conștiinței, ca inseparabil legată de această viață". Atât sensul „realității lumii", cât și „transcendența" ei pot fi lămurite și clarificate numai prin explicitarea orizonturilor experienței. Această explicitare mai dovedește totodată și altceva: că atât transcendența, cât și realitatea „sunt inseparabile de subiectivitatea transcendentală în care se constituie orice specie de sens și orice specie de realitate". Și acum se pune o întrebare menită să ne dea răspunsul asupra evidenței prezumtive a existenței lumii: „ce vrea să însemne trimiterea la infinități concordante ale unei experiențe ulterioare posibile, implicate în fiecare experiență a lumii, dacă «a fi un obiect real existent» dat «în persoană», într-o evidență empirică perfectă, nu poate semnifica altceva decât a fi obiectul identic al intențiilor actuale și potențiale în unitatea conștiinței? Această trimitere semnifică învederat că «obiectul real» aparținând lumii — și cu atât mai mult *lumea însăși — este o idee* infinită, raportându-se la infinități de experiențe concordante, și *că această idee este corelativă unei evidențe empirice perfecte*, unei sinteze complete de experiențe posibile". Orice obiect de cunoaștere, precum și lumea însăși, este o idee infinită, o problemă eternă, și tot așa, o idee infinită, o problemă eternă este și ideea unei evidențe empirice perfecte.

Explicitarea fenomenologică a dus la dovedirea propoziției că „obiectele nu există pentru noi și nu sunt ceea ce sunt decât ca obiecte ale unei conștiințe reale sau posibile" și că „*ego*-ul transcendental (și dacă se consideră replica lui psihologică, sufletul) este ceea ce este exclusiv în raport cu obiectele intenționale". Când spunem că el este ceea ce este numai și numai în raport cu obiectele intenționale, trebuie să înțelegem prin obiecte nu numai pe acelea cu o existență necesară și nu numai pe acelea care fac parte din sfera temporală imanentă, sferă „susceptibilă de o justificare adecvată", ci, „întrucât *ego*-ul se raportează la o lume", și obiectele acestei lumi, „care-și justifică existența lor în desfășurarea concordantă a unei experiențe externe, inadecvate și prezumtive". *Ego*-ul nu este și nu poate fi fără sistemele de intenționalități și fără sistemele concordanțelor lor, căci aceste sisteme fac parte din însăși esența *ego*-ului. „Aparține deci esenței lui, spune Husserl, de a trăi totdeauna în sisteme de intenționalități și în sisteme ale concordanțelor lor, aci scurgându-se în *ego*, aci formând potențialități stabile, putând fi totdeauna realizate. Fiecare din obiectele pe care *ego*-ul le-a vizat vreodată, le-a gândit, orice obiect al acțiunii lui sau al judecății lui de valoare, pe care a putut să-l imagineze și pe care poate să-l imagineze — este un indiciu al unui atare sistem de intenționalități — și nu este decât corelativul acestui sistem."

Am văzut, cu ajutorul explicitării fenomenologice, care sunt caracterele esențiale ale lui *ego*, și anume că el *„există pentru el însuși"*, că „el este pentru el însuși cu o evidență continuă și, prin urmare, că se *constituie continuu el însuși ca existent*". Dar prin aceasta n-au fost relevate toate caracterele lui esențiale. *Ego*-ul nu este numai curent de viață și nu se sesizează numai ca atare. El este mai mult decât curent de viață și se sesizează în acesta mai mult. „*Ego*-ul nu se sesizează pe sine însuși exclusiv ca un curent de viață, ci ca *eu* cu care trăiește una sau alta, ca eu identic care trăiește cutare sau cutare alt *cogito*." Cu alte cuvinte, *ego*-ul se sesizează ca *eu*, iar eul se revelează ca pol identic al stărilor trăite. Se impune deci să reținem că, în afară de „sinteza prin care multiplicitățile conștiinței reale și posibile sunt «polarizate» în obiecte identice", și în care obiectele apar ca „poli", ca unități

sintetice, mai există o altă specie de sinteză, o altă specie de polarizare, „care îmbrățișează multiplicitățile particulare ale *cogitationes*-urilor, care le îmbrățișează pe toate și într-un chip special, anume drept *cogitationes* ale eului identic, care, *activ* sau *pasiv*, trăiește în toate stările trăite ale conștiinței și care, prin intermediul acestora, se raportează *la toate polurile-obiecte*". Dar *eul* acesta *central* nu se înfățișează, subliniază Husserl, ca un *pol de identitate vidă*, căci el se îmbogățește cu fiecare *act* pe care-l efectuează, cu fiecare act efectuat, ce cuprinde un sens obiectiv *nou*. Să presupunem că eu „m-am decis, pentru prima oară, într-un act de judecată, pentru existența" unui obiect oarecare și pentru anumite determinări ale lui; actul prin care eu am efectuat acest lucru trece, *„dar eu sunt* și *rămân* pe viitor un *eu care s-a decis în cutare sau cutare alt chip"*, un eu care a dobândit *o proprietate permanentă nouă*. Acest lucru nu trebuie considerat ca o simplă amintire, fiindcă este mai mult și altceva decât o simplă amintire: e convingerea că m-am decis. Asupra acestei convingeri eu pot reveni, adică pot s-o fac să nu mai fie convingere, un lucru însă nu pot să fac: anume nu pot să revin în nici un caz asupra faptului că eu am avut acea convingere în mod permanent până la un anumit moment. „Atâta timp cât ea este valabilă pentru mine, eu mă pot «întoarce» la ea de mai multe ori și o regăsesc totdeauna ca pe a mea, ca aparținându-mi ca *habitus;* eu mă găsesc pe mine însumi ca pe un eu care *este* convins, ca pe un eu permanent determinat de acest *habitus* perseverent." Orice decizie pe care o iau, fie că este vorba de o decizie cognitivă, fie că este vorba de o decizie în vederea unei acțiuni, se prezintă în felul arătat. „Eu mă decid, actul trăit se scurge, însă decizia rămâne — fie că mă scufund, devenind pasiv, în somn, sau că trăiesc alte acte — decizia rămâne continuu în vigoare și corelativ, eu sunt de acum încolo determinat într-un anumit fel. Dacă decizia are ca obiect o acțiune, ea nu este «abandonată» o dată cu realizarea scopului ei, ea rămâne în vigoare — în modul executării — și se exprimă astfel: «e acțiunea mea și eu o recunosc ca fiind a mea». Dar *eu mă transform eu însumi*, eu care perseverez în voința mea permanentă, când «șterg», când reneg deciziile și actele mele". Dar permanența, împreună cu determinările eului și cu „transformarea lor specifică", toate acestea la un loc nu trebuie interpretate că ar umple continuu timpul imanent, „căci eul permanent însuși, pol al determinărilor permanente ale eului, nu este o stare trăită, nici o continuitate de «stări trăite», cu toate că el se raportează, prin atare determinări habituale, la curentul «stărilor trăite»". Eul este substrat al *habitus*-urilor lui; el se constituie ca *substrat identic al proprietăților lui permanente*. Dar el nu se oprește aici cu constituirea, sau constituirea lui nu se oprește aici. După ce s-a constituit ca substrat identic al proprietăților lui permanente, el se constituie și ca un *eu-persoană permanentă*, care-și păstrează „un stil" constant, un „caracter personal", chiar când „convingerile nu sunt decât relativ permanente, chiar dacă ele își au manierele lor de «a se transforma»".

Eu și *ego* nu sunt unul și același lucru. *Ego*-ul cuprinde totdeauna ceva mai mult decât eul, un ceva mai mult care-l transformă din eu în *ego*. „De eu, pol identic și substrat al *habitus*-urilor, noi distingem *ego*-ul *luat în plenitudinea lui concretă* (pe care-l vom desemna prin termenul leibnizian de monadă), adăugând eului-pol acel ceva fără de care el n-ar putea exista concret. El n-ar putea mai ales fi «eu» altfel decât în curentul multiform al vieții lui intenționale și al obiectelor vizate de ea, constituindu-se eventual ca existând

pentru aceasta [viaţa intenţională]. Caracterul de existenţă şi de determinare permanente al acestor obiecte este în mod învederat un corelativ al *habitus*-ului corespondent care se constituie în eul-pol."

Eul în plenitudinea lui concretă se înfăţişează ca monadă, eul în plenitudinea lui concretă este *ego*. Şi „pentru că *ego*-ul monadic concret conţine ansamblul vieţii conştiente, reale şi potenţiale, este clar că problema *explicitării fenomenologice a acestui eu monadic* (problema constituirii lui pentru el însuşi) trebuie să îmbrăţişeze toate problemele constitutive în genere". Aşa încât, a întreprinde fenomenologia constituirii pentru sine a acestui eu monadic înseamnă totuna cu a întreprinde o fenomenologie în genere: „fenomenologia acestei constituiri a eului pentru sine însuşi coincide cu fenomenologia în genere".

Cercetarea eului, a eului-pol al actelor lui şi substrat al *habitus*-urilor, ne-a condus, spune Husserl, până la „punctul în care se pun *problemele genezei fenomenologice* şi, prin aceasta, planul *fenomenologiei genetice*". Nu stă în cadrul expunerii noastre însă de a urmări şi în această direcţie întreprinderea lui Husserl, ci e mai nimerit, cum face de altfel şi ilustrul gânditor, să scrutăm încă o dată metoda fenomenologică, pentru a o înţelege cum trebuie.

Metoda fenomenologică este un procedeu descriptiv, şi anume un procedeu descriptiv eidetic. Ea nu se mişcă în planul faptelor empirice sau chiar când face acest lucru nu-l face decât în mod cu totul provizoriu şi cu tendinţa constantă de a părăsi empiricul şi a se ridica la esenţe, la principii. „Metoda descripţiei eidetice constă în a face să treacă toate aceste descripţii (descripţiile empirice, efectuate în sfera experienţei transcendentale) în dimensiunea principiilor." Am văzut cum, urmând calea meditaţiei carteziene şi aplicând metoda reducţiei fenomenologice, fiecare din noi poate fi redus la ego-ul său transcendental, de asemenea, „la ego-ul de fapt, cu conţinuturile lui monadice multiple, precum şi la ego-ul absolut„ singur şi unic". Am văzut cum, rămas la propriul nostru ego, putem descoperi în el formaţii tipice, cu structura lor intenţională şi cu direcţiile ei esenţiale, toate lucruri sesizabile pentru descripţie. „Expresii ca «necesitate esenţială» sau «în mod esenţial» se strecurau adesea, şi pe bună dreptate, în descripţiile noastre; aceste expresii traduceau un concept determinat al lui *a priori*, pe care singură fenomenologia îl delimitează şi degajează." Am văzut cum, la experienţa intenţională pe care am luat-o ca exemplu la percepţie — şi acest lucru este valabil şi despre memoria imediată, despre suvenir, aserţiune etc. —, explicitând structura ei şi funcţiunea ei intenţională, s-au descoperit cele două aspecte, noetic şi noematic. Analiza făcută acestei experienţe intenţionale s-ar putea interpreta şi în sensul că ar fi vorba „de fapte tipice ale eului transcendental dat şi că descripţiile transcendentale" ar avea „un sens" „empiric". Aceasta numai în cazul când nu ţinem seama sau ignorăm nivelul la care se mişcă descripţia fenomenologică. Fiindcă, „involuntar, descripţia noastră se mişcă pe un atare nivel de universalitate, încât rezultatele ei se afirmă independente de faptele empirice ale *ego*-ului transcendental".

Pentru a elucida cum trebuie acest lucru şi a-l face suficient de fecund, Husserl ia din nou un exemplu, pe care ne îngăduim să-l reproducem aidoma. „Plecând de la exemplul acestei percepţii a tablei, spune el, să modificăm obiectul percepţiei — tabla — într-un chip

cu totul liber, după placul fantaziei noastre, salvând totodată caracterul de percepție despre ceva: nu importă ce, însă... ceva. Începem prin a modifica arbitrar — în imaginație — forma, culoarea etc., nementinând decât caracterul de «prezentare perceptivă». Altminteri spus, noi transformăm faptul acestei percepții, abținându-ne de a-i afirma valoarea existențială, într-o pură posibilitate între alte pure posibilități, perfect arbitrare, totuși pure posibilități de percepții. Noi transformăm oarecum percepția reală în regatul irealităților, în regatul lui «ca și cum», care ne dă posibilitățile pure, pure de tot ceea ce le-ar ține legate de nu importă ce fapt. În acest din urmă sens, noi nu păstrăm legăturile acestor posibilități de *ego*-ul empiric, pus ca existent; noi înțelegem aceste posibilități ca pur și liber imaginabile, în așa fel că am fi putut foarte bine, de la început, să ne servim, ca de un exemplu, de o percepție imaginară fără raport cu restul vieții empirice. *Tipul general* al percepției este în chipul acesta elucidat în puritatea ideală. Lipsit astfel de orice raport cu faptul, el devine «*eidos*» al percepției, a cărei extensie «*ideală*» îmbrățișează toate percepțiile ideal posibile ca pur imaginare. Analizele percepției sunt atunci *analize esențiale:* tot ceea ce am spus despre «sinteze», despre «orizonturi», despre «potențialitate» etc., proprii tipului percepție, este valabil — cum e ușor de băgat de seamă — «în mod esențial» pentru tot ceea ce ar fi putut fi format cu ajutorul unei atare modificări libere, prin urmare pentru toate percepțiile imaginabile în genere. Altfel spus, e un adevăr de o *«generalitate esențială»* și absolută, *esențial necesară* pentru orice caz particular, deci pentru orice percepție dată în fapt, în măsura în care *orice fapt poate fi conceput ca nefiind decât un exemplu al unei posibilități pure.* Pentru că noi presupunem modificarea *evidentă*, adică prezentând posibilitățile ca atare într-o intuiție pură, corelativul ei este o *conștiință intuitivă și apodictică a universalului. Eidos,* el însuși, este universal văzut și vizibil; el este «incondiționat» și, mai precis, necondiționat de vreun fapt oarecare și aceasta conform propriului său sens intuitiv. El este *«înaintea» tuturor conceptelor*, înțelese ca semnificări verbale; acestea din urmă trebuie mai curând să fie, ca concepte pure, conforme *eidos*-ului."

Transformarea unui *fapt* al *ego*-ului transcendental într-un tip sau esență pură, atrage după sine în mod necesar și transformarea orizonturilor lui intenționale, „indicii de raporturi în interiorul *ego*-ului", așa încât, *„orizonturile raporturilor devin ele însele eidetice"*. Așadar, transferarea unui fapt real în imperiul irealităților se face cu tot *halo*-ul lui însoțitor, după ce și acestea au suferit, bineînțeles, transformarea eidetică. „În alți termeni: când avem a face cu tipul eidetic pur, noi nu ne mai găsim înaintea lui *ego* empiric, ci înaintea lui *eidos ego;* altfel spus, orice constituire a unei posibilități real pure, între alte posibilități pure, *implică*, cu titlul de orizont, un *ego posibil — în sensul unei pure posibilități* — variantă pură a *ego*-ului *meu* empiric."

Fenomenologia este astfel o „știință intuitivă apriorică, *pur eidetică*" și ca atare analizele ei nu urmăresc altceva decât *să dezvăluie structura eidos-ului universal al ego-ului transcendental, care îmbrățișează toate variantele posibile ale ego-ului meu empiric* și deci și acest *ego* însuși, ca posibilitate pură. Fenomenologia eidetică studiază deci *aprioricul* universal, fără care nici eu, nici un alt eu transcendental, în genere, nu ar fi „imaginabile"; și pentru că orice universalitate esențială are valoarea unei legi inviolabile, fenomenologia studiază legile esențiale și universale care determină dinainte sensul posibil

(cu opusul lui: contrasensul) al oricărei aserțiuni empirice referindu-se la transcendental. Fenomenologia eidetică numai, este capabilă să ne ducă la o filosofie în strictul și severul înțeles al cuvântului, fiindcă fenomenologia eidetică este „singura formă sub care se realizează — sau poate să se realizeze — o știință filosofică, «*filosofia primă*»". Firește, cercetarea se îndreaptă asupra reducției transcendentale, asupra *ego*-ului pur al celui care meditează și explicitării *ego*-ului empiric, dar analiza cu adevărat științifică a *ego*-ului nu e posibilă „decât printr-o recurgere la principiile apodictice care *aparțin ego*-ului ca *ego* în genere". Căci faptul este fapt și e teoreticește relevant numai datorită principiilor. „Eu trebuie să recurg la universalitățile și necesitățile esențiale grație cărora faptul poate fi raportat la fundamentele raționale ale posibilității lui pure, ceea ce-i conferă inteligibilitatea și caracterul științific. Astfel, știința posibilităților pure precedă în sine pe acelea ale realităților și le face posibile ca științe". Cu alte cuvinte, științele realităților au nevoie de o fundamentare, de o legitimare, care nu le poate fi dată decât de știința posibilităților, de *fenomenologia eidetică*.

Pentru știința aceasta a științelor care este fenomenologia, două mijloace sunt fundamentale și constitutive: *reducția fenomenologică și intuiția eidetică*. Reducția fenomenologică merge, după Husserl, mână în mână cu intuiția eidetică; intuiția eidetică presupune și se bazează pe reducția fenomenologică, reducția fenomenologică nu e în stare să presteze nimic fără intuiția eidetică. Reducția fenomenologică și intuiția eidetică se sprijină mutual. Husserl spune: „Noi ajungem deci la următoarea vedere metodică: alături de reducția fenomenologică, intuiția eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendentale particulare; ele determină deci împreună rolul și valoarea unei fenomenologii transcendentale".

Nu este necesar, date fiind scopurile noastre, să urmărim mai departe dezvoltarea lui Husserl. Să vedem, de pildă, cum „*ego*"-ul transcendental este „univers al formelor posibile de experiență", precum și care sunt „legile esențiale care determină compozabilitatea stărilor trăite în coexistența lor și în succesiunea lor"; cum timpul este forma universală a oricărei geneze egologice; cum principiile universale ale genezei constitutive se prezintă sub două forme fundamentale: principii ale genezei active și principii ale genezei pasive; cum asociația, cu un alt sens decât cel curent, este principiu al genezei pasive; cum explicitarea fenomenologică a lui **„ego cogito"** se înfățișează în mod necesar ca un idealism transcendental; cum Husserl înțelege să învingă solipsismul și să ajungă la statuarea unei intersubiectivități transcendentale etc., etc.

Să vedem acum, pe scurt, care sunt caracteristicile esențiale ale intuiției, scoase de obicei în relief în opoziție cu acelea ale cunoștinței discursive. După Dilthey și Bergson:

1. Intuiția este un mijloc *direct, imediat* de cunoaștere;

2. Intuiția nu se constituie din momente succesive ale spiritului, din continuități mentale, ci este un *act unic*, indivizibil și indecompozabil;

3. Intuiția nu este o operație comunicabilă cu ajutorul limbajului, transferabilă în simboluri, ci e un act *personal* și *inexprimabil, inefabil* și, deci, *incomunicabil;*

4. Intuiția este un mijloc de cunoaștere imediată și, din cauza aceasta, *infailibilă și absolută;*

5. Intuiţia are ca obiect ceea ce este viu şi vital, viaţa cu manifestările ei spirituale (Dilthey, iar Bergson în ultima fază a evoluţiei lui);

6. Intuiţia este impregnată şi dominată de factori afectivi, *ea e simpatie,* cunoaştere *înţelegătoare.*

Cu totul altfel se prezintă însă intuiţia după Husserl.

Şi după acest gânditor:

1. Intuiţia este un mijloc imediat de cunoaştere;

2. Intuiţia este însă exprimabilă şi comunicabilă;

3. Intuiţia nu admite factori afectivi, ci este în toată funcţionarea ei călăuzită şi susţinută de factori intelectuali;

4. Intuiţia este un mijloc de cunoaştere absolută şi are ca obiect esenţele *eidos*-urile fără ca Husserl să restrângă aceste esenţialităţi la un anumit domeniu de existenţă.

După toţi aceşti gânditori însă, operaţia cunoaşterii intuitive nu este câtuşi de puţin „un fel de divinaţie facilă, uşoară, promptă, scutită de efort şi ferită de eroare, ca prin virtutea unei inspiraţii magice şi gratuite". Nu, ci, după toţi aceşti gânditori, intuirea este o operaţie anevoioasă, dificilă, care necesită o îndelungă pregătire, o strânsă „camaraderie" cu faptele şi ştiinţele, eforturi dintre cele mai intense şi adesea penibile, muncă serioasă şi grea.

Conformându-ne obiceiului nostru de a încheia orice expunere cu consideraţii critice, să vedem sumar dacă şi întrucât intuiţionismul este îndreptăţit, ce obiecţii i s-au adus, care-i sunt părţile slabe şi ce este durabil sau permanent într-însul.

Să examinăm critic teoriile în ordinea expunerii lor şi, prin urmare, să începem cu teoria lui Dilthey.

Dilthey caută să dovedească, după cum am văzut, că mintea noastră se comportă cu totul altfel atunci când are a face cu fapte de viaţă, cu manifestări spirituale, decât atunci când se ocupă cu fenomene fizice. Pe cele dintâi le trăim, le înţelegem şi le retrăim, iar pe cele din urmă le putem explica numai. A înţelege şi a cunoaşte sau a explica sunt, după el, două lucruri esenţial deosebite[1]. Înţelegerea se caracterizează anume prin aceea că în ea este activă şi afectivitatea şi că tot ceea ce omul are omenesc în el participă efectiv la actul înţelegerii. Se pune însă întrebarea dacă într-adevăr tot ceea ce este nonintelect în actul înţelegerii joacă un rol aşa de mare în funcţionarea ei, încât înţelegerea să pătrundă datorită lui până în interiorul obiectului şi să-l sesizeze aşa cum este el. O întrebare la care am mai avut prilejul să răspundem. Desigur, altfel se comportă mintea noastră în faţa obiectelor spirituale decât în faţa celor fizice. Şi trebuie să recunoaştem că simţirea joacă un rol de care se cuvine să ţinem seama. Dar de aici urmează cumva că afectele sunt în stare să facă funcţia de cunoaştere mai perspicace, mai temeinică, mai comprehensivă? Iată o întrebare la care nu se poate răspunde din capul locului afirmativ şi categoric. E un lucru de observaţie curentă că afectele stânjenesc cunoaşterea obiectivă, că o fac să vadă ceea ce nu este sau să nu vadă ceea ce este. Şi e de ajuns ca numai în câteva cazuri importante să se constate acest lucru, pentru a face problematic pretinsul lor aport cognitiv şi a ne sili să

---

[1] A se vedea acest lucru mai pe larg expus în lucrarea noastră: *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, pp. 5 şi urm.

răspundem negativ la întrebarea: se lasă transformat intelectul nostru așa de radical de afecte, încât să-l facă apt să prindă ceva care ar rămâne nesesizat fără intervenția lor? Factorii afectivi pot însoți și ca atare pot susține acte de intelecție, dar ei niciodată nu trebuie să aibă rol hotărâtor și călăuzitor în cunoaștere, căci altfel o împiedică și o deturnează de la scopurile ei strict cognitive.

Dilthey vrea să statornicească o deosebire principială între „înțelegere" și „explicare", cea dintâi fiind un mijloc de cunoaștere propriu și adecvat „spiritului", cea din urmă un mijloc de cunoaștere propriu și adecvat fenomenelor reale. Este însă foarte problematic dacă această deosebire se poate menține. Nu se poate pricepe de ce înțelegerea n-ar putea fi explicativă, de ce în domeniul spiritului fenomenele n-ar putea fi explicate. Că acest lucru nu este numai posibil, dar chiar e necesar, o dovedește un om de știință care a fost în același timp și un gânditor de marcă, Max Weber, care vorbește de o înțelegere explicatoare și de o explicare înțelegătoare, căutând să dovedească acest lucru pentru domeniul sociologiei[1]. Noțiunea de înțelegere trebuie să sufere deci corecția adusă de Max Weber.

Dilthey își însușește opoziția radicală, stabilită cu mult înaintea lui, dintre domeniile realității, pentru a-și întemeia concepția lui epistemologică despre cunoașterea noologică, pe care el o numește înțelegere. El însă nu merge cu cercetarea până la capăt în această direcție, socotind că este suficient să vorbească de viață, de suflet, de obiectivare a vieții și expresie a ei. Este drept că el se ridică până la determinarea spiritului obiectiv, dar nici aici, după credința noastră, nu vede ceea ce-i esențial. Noi trăim anumite stări ale noastre, înțelegem și retrăim anumite manifestări ale vieții, dar retrăirea stărilor proprii, înțelegerea și retrăirea obiectivărilor vieții sunt posibile prin aceea că stările noastre proprii nu sunt numai stări pur sufletești, că obiectivările vieții nu sunt obiectivări strict biologice ale vieții. Noi trăim, înțelegem și retrăim toate aceste lucruri tocmai fiindcă ele sunt mai mult decât simple fenomene reale, că au anumite semnificații, că se raportează la anumite valori. De aceea o teorie a înțelegerii nu poate fi completă, dacă nu este întregită cu o teorie a valorilor. Un lucru pe care elevul lui Dilthey, Spranger, l-a putut vedea, dar fără ca nici el să meargă până la capăt. Spranger recunoaște că în trăire și înțelegere avem a face cu ceva *ideal*, că deci obiectul acestor acte de cunoaștere nu e constituit din simple realități, ci mai e ceva pe lângă ele și de altă natură decât ele. Rickert este acela care, după credința noastră, duce în această privință firul gândirii lui Dilthey mai departe, temeinic și justificat. El caută să demonstreze cum înțelegerea nu poate fi înțeleasă dacă nu se recunoaște că adevăratul ei obiect îl constituie valorile. Când Dilthey spune: „Noi numim procesul *(den Vorgang)* în care din semne date din afară cunoaștem sensibil ceva intern, *înțelegere*", ne explicăm întrebarea lui Rickert: ce este ceva „intern"? De aceasta depinde doar totul. Noțiunea de intern nu spune nimic, căci, continuă Rickert, *„mit dem Inneren als dem* Psychischen reicht *man beim Problem des Verstehens nich aus. Die Zeichen, die «von aussen» gegeben sind, müssen gerabe mehr als ein reales «Inneres» erkennen lassen. Sonst bleiben sie*

---

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, cap.: „Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie", pp. 403—450.

unverständlich“[1]. De aceea Rickert cere o separare strictă a noțiunilor de real și ideal, de existent sensibil și valabil ireal, ca să putem înțelege natura și funcțiunea înțelegerii. „*Jedenfalls*, spune Rickert în aceeași lucrare cu o pagină mai înainte, *das Problem des* historischen *Verstehens ist nicht psychologisch, d. h. nicht durch Erforschung des realen Seelenlebens allein zu lösen. Uebersieht man das Irreale, das verstanden wird, so muss das entweder zu «psychologischen» Behauptungen führen, die versteckte Wert- und Sinndeutungen enthalten, oder, wo man dieser Gefahr aus dem Wege geht, wie z. B. bei Troeltsch, zu der Neigung, die Frage metaphysisch zu behandeln.*“

Rickert are de asemenea dreptate când susține că deosebirea dintre înțelegere și „explicare“ trebuie să rămână indiferentă față de deosebirea dintre existența sufletească și cea corporală. Întâi, fiindcă există viață sufletească care nu implică valori și sensuri și care, prin urmare, poate foarte bine să fie numai „explicată“, nu și înțeleasă; și, apoi, fiindcă există corpuri care cuprind valori sau semnificații, cum sunt operele de artă, și care, ca atare, pot fi înțelese. Avem doar o psihologie „explicativă“, a cărei îndreptățire nici Dilthey n-o tăgăduiește, o psihologie care tratează fenomenele sufletești ca fapte reale, făcând abstracție de eventualele semnificații cu care ele ar fi asociate sau pe care le-ar cuprinde. E psihologia pozitivă, așa cum în genere se face astăzi, care se folosește de experiment și de procedee generalizatoare, care caută să descrie, să clasifice și să explice fenomenele sufletești. Nu este prin urmare suficient să spunem: iată aici am viață sufletească și înțelegerea trebuie să intervină pentru a și-o apropria cognitiv. Ci, cum spune cu foarte multă dreptate Rickert, trebuie să vedem mai întâi ce fel de viață sufletească este: e viață numai sufletească sau e *viață mai mult* decât sufletească. Dacă avem cazul dintâi, atunci intervenția înțelegerii n-are nici un sens. Dacă avem cazul al doilea, atunci psihologia pozitivă nu are nici o rațiune să intervină, căci îndreptățită și eficace nu poate fi decât o psihologie „înțelegătoare“. Chiar când am avea a face cu viața sufletească ce cuprinde sensuri și exprimă valori nu trebuie să uităm că și scopurile cercetării sunt hotărâtoare: că, dacă vreau adică să „explic“ anumite categorii de fapte sufletești pline de semnificații, voi face abstracție de semnificațiile lor ireale, pentru a nu le privi decât ca fenomene reale. Să ne referim în acest sens și la alt un caz; să zicem că avem de cercetat un tablou al lui Leonardo da Vinci. Tabloul poate fi cercetat sau din punct de vedere estetic, sau din punct de vedere strict științific, adică sau poate fi înțeles sau poate fi explicat. Considerat estetic, se va ține seama de frumosul pe care-l reprezintă, de esteticul său, de ceea ce este în el ireal, de ceea ce este valoare în el. Acest lucru se va face, firește, cu ajutorul înțelegerii. Dar același lucru poate fi considerat și din alt punct de vedere; vrem să știm, să zicem, din ce elemente este constituită pânza lui, cu ce fel de culori și de ce natură a fost pictat el; chestiuni asupra cărora înțelegerea nu ne va putea fi de nici un folos, ci numai cunoștința explicativă ne poate ajuta. Scopul pe care-l urmărim în cercetare joacă prin urmare un rol de seamă. Sau, cum spune și Rickert: „*Das Reale wird dann verstanden, insofern und insoweit es «Träger» eines irrealen Sinnes ist. Das gibt einen guten Sinn und das meint man wohl auch meist, wo man vom Verstehen eines realen psychischen Seins spricht, ebenso*

---

[1] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* 3. u. 4. Aufl., Tübingen, 1921, p. 425.

wie man ein Kunstwerk nicht insofern versteht, als es einen bloss realen Komplex von Leinwand und Farbe bildet, sondern insofern und insoweit es sich als Träger eines irrealen künstlerischen Sinnes darstellt"[1].

S-ar putea apoi merge cu determinarea înțelegerii mai departe, distingându-se, cum face Rickert, o înțelegere individualizatoare și o înțelegere generalizatoare. Căci dacă este exact că „spiritul" nu poate fi decât înțeles, și dacă este de asemenea exact că avem două grupe de științe spirituale, cu tendințe divergente, unele individualizatoare, cum este istoria, altele generalizatoare, cum este, de pildă, sociologia, atunci deosebirea unei înțelegeri individualizatoare de una generalizatoare se impune fără doar și poate.

Când este însă vorba de valoarea epistemologică a intuiției și de legitimitatea unei teorii a intuiției, gânditorul care trebuie să ne rețină mai mult este fără îndoială Bergson. Căci, spre deosebire de Dilthey, care nu este un gânditor suficient de sistematic, Bergson are un sistem închegat și bine articulat, în legătură cu care, tocmai din această cauză, discuția poate fi mai amplă și mai fructuoasă. Să procedăm și noi sistematic la aprecierea critică a ideilor și a teoriei lui epistemologice.

Dar mai întâi să lămurim o chestiune, pentru a risipi din capul locului eventuale confuzii sau neînțelegeri. Este vorba anume de așa-zisul antiintelectualism bergsonian. Este Bergson în adevăr un antiintelectualist? Lucrurile nu sunt chiar așa de simple cum par la prima vedere. Bergson nu este antiintelectualist în sensul că tăgăduiește orice îndreptățire intelectului. Am văzut că el recunoaște intelectului o funcție dintre cele mai importante, o funcție practică indispensabilă, fiind în această privință de perfect acord atât cu pozitiviștii, cât și cu pragmatiștii. Dacă poate fi numit antiintelectualist, el poate fi numit numai într-un singur sens, anume în sensul că mijlocul cel mai bun și mai eficace de cunoaștere e ceea ce este realitatea în ea însăși e intuiția, nu intelectul. Dar și în acest sens nu mai poate fi vorba la el de un antiintelectualism în adevăratul sens al cuvântului, ci atitudinea lui ar putea fi mai bine caracterizată cu termenul de *transintelectualistă*. Iar dacă ținem seama de faptul că în ultima fază a evoluției gândirii sale, Bergson și-a schimbat concepția despre inteligență, termenul de antiintelectualist adresat lui Bergson este cu totul neîntemeiat. — De asemenea, din faptul că Bergson face apropierile cunoscute între instinct și inteligență, nu trebuie să cădem în greșeala, pe care au și făcut-o unii, de a crede că el este un apologist al instinctelor vulgare, al vieții guvernate de tendințe oarbe. Aceasta e o concluzie, care nu-și are premisele în opera lui Bergson și o învinuire cu totul nejustificată.

Înainte însă de a trece la examinarea critică a intuiționismului bergsonian, o constatare: a critica acest intuiționism nu e deloc un lucru ușor. Aceasta din mai multe cauze. Mai întâi fiindcă Bergson întrebuințează foarte multe imagini care mai mult sugerează ideile pe care le cuprinde teoria lui. Apoi fiindcă teoria lui nu este suficient de unitară, respingând într-o parte ceea ce concede în altă parte sau viceversa. În sfârșit, el însuși a evoluat, aducând modificări, uneori de mare importanță, teoriei sale despre cunoaștere; astfel, față de ceea ce susținea la început despre inteligență, el are, după ultima sa lucrare, o atitudine radical schimbată. Critica trebuie deci să țină seama de toate aceste

---

[1] H. Rickert, *op. cit.*, p. 428.

lucruri şi să fie extrem de circumspectă. Altfel riscă, deşi bazată pe citate, să fie dezavuată cu ajutorul altor citate. Cu această prudenţă, pe care o impun textele bergsoniene, să trecem la examinarea critică a teoriei bergsoniene despre cunoaştere. Să începem, cum e şi firesc, cu axa teoriei lui epistemologice, cu intuiţia.

Filosofia intuitivă, care vrea să salveze cunoştinţa pură şi absolută, se ridică împotriva conceptelor pe motiv că acestea sunt mijloace ale acţiunii noastre asupra lucrurilor, recte asupra *materiei*, că ele îndeplinesc nişte simple funcţii biologice, că satisfac doar nevoile vieţii. Dacă noţiunile sau conceptele au numai această menire, au cumva sentimentele imediate şi emoţiile afective puterea să îndeplinească ele ceea ce nu sunt în stare să efectueze conceptele, adică au aceste stări capacitatea, cum susţine intuiţionismul, de a exercita un rol cognitiv cu totul dezinteresat? Iată ceea ce este extrem de problematic şi ceea ce mai întâi trebuie dovedit, iar nu acceptat din capul locului fără discuţie: dacă în adevăr conceptele sunt puse în serviciul vieţii, cu atât mai mult sunt puse în serviciile vieţii sentimentele imediate şi emoţiile afective. Sentimentele imediate, spune cu drept cuvânt A. Fouillée, „au fost triate dintr-o multitudine de stări de conştiinţă posibile pentru nevoile vieţii. La fel stau lucrurile cu reacţiile noastre afective: dacă simţim plăcere sau durere, este pentru a ne incita să reacţionăm. Cum vor avea deci stările imediate de conştiinţă mai multă valoare *obiectivă* decât restul? Ele au o existenţă anumită pentru subiectul simţitor şi în limitele subiectului simţitor, a cărui stare interioară ele o traduc, aceasta da; dar, încă o dată, pentru ce ar atinge ele mai bine adevărul obiectiv?“[1]

Se mai poate pune pe urmă altă întrebare, la fel de legitimă: avem noi nevoie, din punctul de vedere al vieţii trăite, să cunoaştem „esenţa materiei“ sau „esenţa vieţii“? Întrebare la care tot Fouillée răspunde foarte just: „Din punctul de vedere al vieţii trăite, noi n-avem nici o nevoie de a cunoaşte esenţa vieţii şi, de fapt, noi nu o cunoaştem; avem nevoie numai de a acţiona şi a trăi conform *legilor* vieţii; avem nevoie, de asemenea, când gândim, de a nu gândi legile vieţii pe dos de ceea ce sunt ele, de a crede că noi vom trăi, înghiţind otrăvuri care omoară. Tot ceea ce s-a înălţat contra gândirii şi a inteligenţei recade mai greu, ca o stâncă a lui Sisif, asupra intuiţiei“[2].

Când Bergson spune că percepţiile şi conceptele noastre „ne dau planul acţiunii noastre posibile asupra lucrurilor mai mult decât pe acela al lucrurilor însele“, e firesc să i se răspundă „că planul acţiunii noastre posibile depinde de planul însuşi al lucrurilor: dacă mica bilă pe care o percep n-ar fi rotundă, mâna mea n-ar putea s-o cuprindă, ci eu o cuprind pentru că ea este rotundă. Percepţia mea despre soare nu desenează acţiunea mea posibilă; ea desenează contururile mănunchiului luminos ajuns în mod real la ochiul meu“.

Modul cum Bergson determină inteligenţa nu corespunde însuşirilor reale pe care le prezintă aceasta: inteligenţa este sărăcită şi am putea chiar spune mutilată de pe urma determinării bergsoniene. Căci Bergson îi răpeşte inteligenţei tocmai ceea ce ea are propriu, adică pătrunderea, mobilitatea, puterea inventivă, caracterul progresiv şi sintetic, adică ceea ce este inteligent în inteligenţă. Exprimând rezervele cuvenite faţă de tonul pamfletar care nu-şi are locul într-o discuţie ştiinţifică, trebuie să recunoaştem că J. Benda are

---

[1] A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, IV-ème éd., F. Alcan, 1919, p. 390.
[2] *Ibid.*, pp. 391—392.

dreptate să se întrebe „dacă ceea ce Bergson numește intuiție nu este pur și simplu inteligență, întrucât ea este pătrundere, invenție, creație, personalitate — Inteligența în sfârșit —, în opoziție cu o specie de funcționare birocratică a spiritului — clasare de fapte, elaborări de fișe, aplicări de reguli — sau chiar cu o specie de receptivitate școlară sau de puerilă constructivitate, sau alte lucruri inferioare, pe care bergsonienilor le place să le numească inteligență pentru nevoile tezei lor, dar pe care nici o persoană autorizată nu le-a numit vreodată cu acest nume? E clar că dacă se numește Intuiție ceea ce noi numim Inteligență și Inteligență ceea ce noi numim prostie, cazul inteligenței stă prost... Ni se spune că sociologii numesc Inteligență această funcționare birocratică a spiritului. Dar atunci să se spună: Bergson a ruinat ceea ce sociologii numesc Inteligență. Să nu se spună: el a ruinat Inteligența. În acest caz se va conveni că e mai puțin grav"[1].

Să fie intuiția și inteligența atât de profund deosebite, încât să se opună ireconciliabil una alteia, sau una și alta nu sunt decât două aspecte ale aceleiași funcțiuni? Credem că în această privință L. Brunschvicg are dreptate când spune: „Oricât ar putea să-i coste pe amatorii de controverse metafizice și sterile, noi n-avem în inteligență și intuiție a face cu două facultăți separate și dușmane, ci mai curând cu două aspecte ale aceleiași funcțiuni, pe care trebuie s-o menținem înainte de toate în stare de vigilență permanentă, de mobilitate și disponibilitate perpetue. Intuiția va împiedica inteligența să cedeze unei satisfacții care i-ar afecta elanul progresului ei, să-și cristalizeze rezultatele descoperirilor ei în formule somnolente care ar face-o să-i scape noile probleme ieșite din soluțiile dobândite, reclamând procedee inedite de rezolvare. Iar inteligența, din partea ei, va denunța refuzul de analiză și de control pe care intuiția l-ar revendica drept un privilegiu al ei și care ar disimula, sub o mască de aroganță și de dispreț, o mărturisire de neliniște și timiditate. Altfel spus, inteligența și intuiția colaborează pentru ca viața spiritului să fie prezervată de două păcate la fel de mortale, de *trândăvie și orgoliu*"[2].

Intuiționismul bergsonian duce o luptă pe viață și pe moarte împotriva conceptelor, împotriva formelor raționale, împotriva categoriilor, care sunt învinuite că stabilizează, că mortifică, că fac inerte fluentul, mobilul, durata. El însuși însă nu se poate dispensa de concepte, ci trebuie să le întrebuințeze, fiindcă altminteri n-ar mai putea obține ce vrea cu tot dinadinsul să obțină: *o teorie*. Astfel, el ne vorbește de mobilitate, de durată, de realitate, de evoluție, de creație etc., concepte în toată puterea cuvântului, care presupun categoriile: el nu se poate dispensa nici de abstractizări și abstracții, ci uzează de ele din plin. De altfel termenii de „intuiție pură", „amintire pură", „durată pură", „eterogenitate pură", „libertate pură" nu sunt date imediate ale conștiinței, ci sunt elaborări intelectuale. Ele n-ar fi putut fi dobândite fără ajutorul intelectului. „Acest *pur*, care implică o substragere a întregii multiplicități, a întregului timp obișnuit, a întregii relații cu timpul, ne conduce la ceva care, presupundu-i-se existența, este tocmai insesizabil intuiției și zace în cele mai obscure adâncimi ale subconștientului. De altfel conștiința, ne spune însuși Bergson, se naște din *acțiunea* care se inserează în lumea materială. Ce va rămânea deci, dacă suprimăm această

---

[1] Julien Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Huitième Édition, Mercure de France, pp. 62—63.

[2] L. Brunschvicg, *Intelligence et intuition*, „Revista de filosofie", 1938, pp. 327—328.

acțiune? Viața? Dar viața nu se sesizează în stare *pură;* ea se sesizează în raport cu o lume externă, fără care ea nu se mai concepe și nu mai merită numele de viață... Existența însăși nu se sesizează *pură; sum* este în mod necesar un *cogito*, un *sentio*, un *volo*. Datele zise intuitive sunt, în ochii noștri, numai *limite ideale*, către care tind percepțiile reale, amintirile reale, durata reală, activitatea reală, voința inteligentă. Nu numai că nu sunt adevărate intuiții, dar ele sunt concepte; așa încât filosofia intuiționistă ne apare cu totul conceptuală; ea se mișcă pe «creații abstracte» ale gândirii, care ne reamintesc lucrurile *pure* ale lui Platon, unitatea pură, multiplicitatea pură, dualitatea în sine, timpul pur, devenirea pură etc. Ceea ce părea la început vocea lui Heraclit, redevine acum marea voce a lui Platon sau Plotin."[1]

Dar faptul că intuiționismul însuși nu poate evita formele conceptuale, care sunt produse intelectuale, dovedește până la evidență că fără atare forme nu se poate filosofa și prin urmare nu poate ființa filosofia. Poate că numai într-un singur caz s-ar putea evita formele categoriale, anume în cazul când filosoful respectiv s-ar mărgini să sesizeze datul cu pretinsa lui intuiție, s-ar mărgini numai să trăiască atât datul, cât și intuiția. În acest caz însă el n-ar mai fi filosof. Căci filosof el devine din momentul în care începe să reflecteze asupra datului, să facă aserțiuni asupra lui, să fixeze în forme durabile ceea ce a prins din acest dat cu mijloacele lui intuitive. Să admitem că prin intuiție ajungem să aflăm că realitatea ultimă este elan vital, durată pură; noi nu vom avea totuși o filosofie decât când vom expune cele intuite în forme transmisibile, comunicabile, teoretic diferente, adică susceptibile de a fi adevărate sau false. În filosofie, ca să întrebuințăm o frază a lui Rickert, cu o mică modificare, nu elanul vital, sau oricum i-am spune obiectului cunoașterii, este hotărâtor, ci *gândirea* asupra acestui elan vital. Căci filosofia ia naștere datorită gândirii. A trăi obiectul de cunoscut sau a-l intui este, firește, un lucru important, dar nu suficient. A ne mulțumi numai cu a-l trăi și a-l intui, înseamnă a renunța de bunăvoie de a mai filosofa. A ne mulțumi cu a-l trăi și a-l intui și a ne comporta practic în consecință, înseamnă a ne mulțumi numai cu *înțelepciunea* asupra lumii și a vieții și a renunța la *filosofie*. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, Bergson nu face. În schimb, Bergson face altceva: el transpune în forme intelectuale ceea ce pretinde că a reușit să afle cu ajutorul intuiției, așa cum o determină el, și tocmai fiindcă a făcut acest lucru, Bergson nu este numai înțelept, ci este și filosof. Căci filosofia are nevoie de forme categoriale, are nevoie de noțiuni; mai mult: ea nu se poate dispensa de ele: ea există sau cade o dată cu aceste forme. A renunța la intelect și la oficiile lui înseamnă a-ți închide drumul spre teorie, spre sistem, spre filosofie.

Cunoștința intelectuală sesizează, spune Bergson, doar crusta obiectului, ea se învârte în jurul lui, fără a fi în stare să pătrundă în el; cunoștința intuitivă, din contră, ne transportă printr-un fel de simpatie în interiorul însuși al obiectului, pentru a ne face să coincidem cu ceea ce el are unic și inexprimabil. Lucruri admirabil spuse, care ne dau fiori estetici. După ce imaginea ne-a delectat, putem privi obiectiv lucrurile, ca să vedem ce este exact din toate acestea. În urma acestei priviri obiective, își fac drum o serie de nedumeriri. Prima: n-ar fi fost nevoie să ni se demonstreze mai întâi că idealul cunoștinței absolute este coinciderea fără rest, identificarea totală a subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut?

[1] A. Fouillée, *ibid.*, pp. 382—383.

A doua: nu ar fi trebuit să ni se arate în ce mod, cum anume are loc acest transport simpatetic al subiectului cunoscător în interiorul însuși al obiectului de cunoscut? A treia: să presupunem că transportul acesta a fost posibil și că știm și modul cum se face, coinciderea subiectului cu obiectul nu alterează natura intimă a obiectului? A patra: dacă ne identificăm cu ceea ce obiectul are *unic* și *inexprimabil*, ce rost mai are, nu pentru noi ca *oameni*, ci pentru noi ca *filosofi*, această identificare? Cu ce se alege filosofia de pe urma acestei coincideri, dacă tocmai ceea ce obiectul are unic, original, intim, este inexprimabil? Filosofia este filosofie în măsura în care lucrează cu exprimabilul și predicabilul, și anume cu exprimabilul și predicabilul care au măcar *pretenția* la veracitate. În simpla și pura identificare nu avem încă filosofie, ci doar un punct de plecare pentru filosofie.

Bergson este adversarul conceptelor fiindcă, după el, conceptele sunt rigide, fixe, imobile, solide și de aceea cu ele nu putem prinde realitatea, care este mobilă, fluidă, în permanentă evoluție. Căci Bergson este convins că o cunoaștere adecvată nu este posibilă decât atunci când există o „comensurabilitate" între mijloacele de cunoaștere și obiectul de cunoscut. Din această cauză el susține drepturile intuiției, care se „mulează" după obiecte, care caută să coincidă cu mișcarea și cu durata, care operează cu concepte fluide. În fața unor atare asertiuni, se pune în mod firesc întrebarea: putem admite fără pic de dovadă necesitatea unei atare comensurabilități între mijloacele de cunoaștere și obiectul cognoscibil? Trebuie ca noțiunea să semene neapărat cu obiectul pentru ca să-l poată exprima, și anume să-l poată exprima adecvat? Fiindcă realitatea este fluidă, trebuie ca și conceptul să fie fluid? Dacă masa la care scriu este solidă, dreptunghiulară, neagră etc., trebuie ca și conceptul de masă să fie solid, dreptunghiular, negru etc.? Iată chestiuni care păreau demult rezolvate și pe care Bergson le pune din nou în discuție. Conceptele nu sunt comensurabile obiectelor și cu toate acestea ele exprimă obiectele. Să stăm și să ne gândim: conceptul de durată pură al lui Bergson este el însuși durabil, acela de evoluție creatoare este creator, acela de spirit este spiritual? Sunt aceste concepte cu care lucrează intuiționismul mai fluide decât celelalte, se mulează mai mult după obiecte decât pretinsele concepte rigide intelectuale? Conceptele cu care operează Bergson nu sunt în ele însele mai fluide și mai plastice decât sunt conceptele pe care el le combate cu atâta energie. Conceptele pot exprima ceva concret, viu, mobil, nu fiindcă în ele însele ar fi concrete, vii, mobile, ci fiindcă gânditorul care le mânuiește știe să le aranjeze în așa fel încât ele să exprime ceea ce vrea gânditorul, adică mobilul, viul, concretul. Bergson n-a creat concepte noi, ci a articulat și a sintetizat concepte vechi într-un mod nou, ca să exprime lucrurile noi pe care le-a văzut el. Nu este prin urmare meritul conceptelor cu care lucrează Bergson că noi aflăm prin ele lucruri noi, ci este meritul lui Bergson: el este acela care a știut să le facă să exprime ceea ce a văzut el. În acest caz nu este meritul conceptelor, nici în cazul opus nu este vina lor, ci este vina gânditorilor care operează cu ele. Se trece, credem, ușor în această împrejurare peste faptul ce nu trebuie să fie deloc ignorat, că adevărata semnificație a conceptului rezultă din actul predicației, că noi nu putem cunoaște nici sfera, nici conținutul conceptului decât cu ajutorul judecății. Cum spune și Kant și cum susțin după el atâția alți gânditori, conceptele nu sunt altceva decât virtualități, posibilități indefinite de judecăți. Dacă privim deci noțiunile independent de actul judecății, vom căpăta o imagine greșită despre ele. Numai înțelegându-le ca factori ai judecății putem să ne dăm

seama ce sunt în stare să efectueze noţiunile. Ni se pare că atunci când Bergson vorbeşte de imobilitatea, de rigiditatea, de soliditatea conceptelor, învinuind din pricina aceasta intelectul, el are în vedere conceptele detaşate de actul judecăţii, desprinse de dinamica gândirii. Şi, din contră, că atunci când vorbeşte de fluiditatea şi plasticitatea lor, pentru a scoate în relief însuşirile intuiţiei, el se gândeşte la noţiunile integrate în actul judecăţii, adică în rolul lor firesc şi normal.

Mai este însă încă o problemă ce se ridică: Bergson învinuieşte inteligenţa că, prin mijloacele ei conceptuale, deformează realitatea, care este mobilă, fluidă, dinamică, transformând-o în ceva solid, material, static, inert, mort. Bergson presupune mobilitatea şi durata realului ca pe ceva mai presus de orice îndoială, ca pe ceva evident prin sine însuşi, ca pe ceva care nu mai merită nici o discuţie. Sunt însă lucrurile aşa de elementare şi de simple? De unde şi cum ştim noi că realul este mobil, că este fluid, că este durată? N-ar fi trebuit să ni se demonstreze că în adevăr aşa stau lucrurile? Deşi aceasta este o chestiune fundamentală în concepţia lui Bergson, totuşi n-o examinează: el presupune durata realului fără să ne arate din ce motive şi pe ce bază o presupune. Bergson nu distinge suficient între metafizică şi epistemologie, el presupune, fără un examen critic, idei ontologice, ca viaţă, mobilitate, durată.

Era, apoi, în concepţia mai veche a lui Bergson şi o altă insuficienţă, pe care însă, în ultima lui lucrare, a căutat s-o înlăture, insuficienţă pe care nu este de prisos s-o cunoaştem împreună cu corecţia marelui gânditor. Bergson presupunea anume că realul este alcătuit din două domenii, viaţă, schimbare pură, durată, pe de o parte, materie, pe de altă parte. El recunoştea intuiţiei puterea de a-şi sesiza obiectul, adică durata pură, în absolutitatea lui, dar recunoştea inteligenţei numai valoarea unei cunoaşteri relative, biologice, practice. Dar, dacă materia era şi ea reală, tot atât de reală ca şi schimbarea, şi dacă inteligenţa era considerată ca mijloc adecvat de cunoaştere a ei, nu se putea înţelege de ce inteligenţa n-ar fi putut să-şi sesizeze obiectul în aceeaşi măsură în care intuiţia îşi sesiza obiectul ei: adică în mod absolut. Bergson revizuieşte acum lucrurile: el lasă metafizicii spiritul, iar ştiinţei materia, fiecare din ele cu metoda ei proprie, cea dintâi cu intuiţia, cea de a doua cu inteligenţa, amândouă însă socotite capabile de cunoaştere absolută a obiectului lor. „Noi atribuim deci metafizicii, spune Bergson, un obiect limitat, în special spiritul, şi o metodă specială, înainte de toate intuiţia. Prin aceasta distingem desluşit metafizica de ştiinţă. Dar prin aceasta de asemenea noi le atribuim o valoare egală. Noi credem că ele pot, şi una şi cealaltă, să atingă fondul realităţii. Noi respingem tezele susţinute de filosofi, acceptate de savanţi, asupra relativităţii cunoştinţei şi a imposibilităţii de a atinge obiectul." Metafizica şi ştiinţa se pot ajuta reciproc, spre folosul teoretic al cunoştinţei înseşi. Încă un citat nu strică în această ordine de idei: „Pentru a rezuma, noi vrem o diferenţă de metodă, nu admitem o diferenţă de valoare între metafizică şi ştiinţă. Mai puţin modest pentru ştiinţă decât au fost cei mai mulţi savanţi, noi socotim că ştiinţa fundată pe experienţă, aşa cum înţeleg modernii, poate să atingă esenţa realului. Fără îndoială, ea nu îmbrăţişează decât o parte a realităţii; dar într-o bună zi ea va putea atinge fondul acestei părţi; în tot cazul se va apropia de ea indefinit. Ea şi umple deci o jumătate din programul vechii metafizici: s-ar putea numi metafizică, dacă n-ar prefera să păstreze numele de ştiinţă. Rămâne cealaltă jumătate. Aceasta ni se pare să revină de drept unei

metafizici care porneşte, la fel, de la experienţă şi care este în stare, şi ea, să atingă absolutul: noi am numi-o ştiinţă, dacă ştiinţa n-ar prefera să se restrângă la restul realităţii. Metafizica nu este aşadar superioară ştiinţei pozitive; ea nu vine, după ştiinţă, să considere acelaşi obiect, pentru a obţine de la el o cunoştinţă mai înaltă. A presupune între ele acest raport după obiceiul aproape constant al filosofilor înseamnă a face nedreptate şi uneia şi alteia: ştiinţei, ce se condamnă la relativitate; metafizicii, care nu va fi decât o cunoaştere ipotetică şi vagă, pentru că ştiinţa va fi luat în mod necesar pentru ea, mai dinainte, tot ceea ce se poate şti asupra obiectului precis şi sigur. Cu totul diferită este relaţia pe care o stabilim între metafizică şi ştiinţă. Noi credem că ele sunt, sau pot deveni, la fel de precise şi de certe. Şi una şi alta se opresc asupra realităţii înseşi. Dar fiecare nu reţine din realitate decât jumătate, în aşa fel că s-ar putea vedea în ele, după voie, două subdiviziuni ale ştiinţei sau două departamente ale metafizicii, dacă nu ar marca direcţii divergente ale activităţii gândirii. Tocmai fiindcă sunt la acelaşi nivel, ele au puncte comune şi pot, asupra acestor puncte, să se verifice una pe alta. A stabili între metafizică şi ştiinţă o diferenţă de demnitate, a le atribui acelaşi obiect, adică ansamblul lucrurilor, stipulând că una îl va privi de jos şi alta de sus, înseamnă a exclude ajutorul mutual şi controlul reciproc: metafizica este în mod necesar atunci — dacă nu se pierde orice contact cu realul — un extras condensat sau o extensiune ipotetică a ştiinţei. Lăsaţi-le obiecte diferite, ştiinţei materia şi metafizicii spiritul: cum spiritul şi materia se ating, metafizica şi ştiinţa vor putea, de-a lungul suprafeţei lor comune, să se aprobe una pe alta, aşteptând ca contactul să devină fecundaţie. Rezultatele obţinute de ambele părţi vor trebui să se împreune, pentru că materia se împreună cu spiritul. Dacă inserţia nu este perfectă, aceasta e din pricină că este ceva de rectificat în ştiinţa noastră sau în metafizica noastră sau în amândouă. Metafizica va exercita astfel, prin partea ei periferică, o influenţă salutară asupra ştiinţei. Invers, ştiinţa va comunica metafizicii habitudini de precizie care se vor propaga, la aceasta, de la periferie la centru... Aceasta înseamnă a spune că ştiinţa şi metafizica vor diferi ca obiect şi ca metodă, dar că ele vor comunica în experienţă. Şi una şi cealaltă vor fi înlăturat cunoştinţa vagă, care este înmagazinată în conceptele uzuale şi transmise prin cuvinte". „Ştiinţei, ca şi metafizicii, noi i-am atribuit puterea de a atinge absolutul", spune iarăşi Bergson în altă parte. Prin urmare inteligenţa este şi ea un mijloc de cunoaştere absolută ca şi intuiţia; între ele nu există deosebire nici de demnitate, nici de valoare. Dar recunoscându-i inteligenţei asemenea putere, Bergson dovedeşte că şi-a schimbat teoria asupra inteligenţei; dacă nu asupra structurii ei, în orice caz asupra eficienţei ei: inteligenţa e aptă să atingă şi ea inima absolutului — a absolutului material. Avem deci a face în această privinţă la Bergson cu o schimbare de atitudine, şi anume cu o schimbare ce era necesară, deşi ea nu e în acord cu cele ce susţinuse el mai înainte despre inteligenţă.

În sistemul său filosofic, noţiunile de schimbare pură, de durată, de spirit joacă un rol fundamental. Dar Bergson nu insistă suficient asupra lor, nu insistă nici pe departe în măsura rolului pe care aceste noţiuni îl joacă în concepţia lui. El precizează şi determină că obiectul intuiţiei este spiritul. Dar ce este spiritul? Ce trebuie să înţelegem prin spirit? Această noţiune are nevoie neapărat de ample dezvoltări, când i se acordă o importanţă atât de mare.

Când apoi Bergson determină intuiția, susținând că ea este cunoașterea spiritului de către spirit, cunoaștere a vieții, el trece de la noțiunea de spirit la cea de viață, lăsând să se înțeleagă că aceste două noțiuni se pot înlocui reciproc, că ele sunt identice. O chestiune care nu este evidentă prin ea însăși și care prin urmare avea nevoie de demonstrații și justificări. Lucruri pe care Bergson de asemenea nu le face[1].

Rămâne acum să spunem câteva cuvinte critice și despre intuiționismul lui Husserl. Descoperitor al unei noi metode filosofice, al metodei fenomenologice, care s-a dovedit a fi extrem de fructuoasă, ducând la regiuni de „fenomene" cu totul noi, Husserl a exercitat o influență enormă în filosofia germană contemporană. S-ar putea aproape susține că filosofia germană contemporană stă sub semnul filosofiei fenomenologice. Întâlnind mai întâi rezistență, ea a început apoi să se răspândească încetul cu încetul și tot mai mult, convertind filosofi mai în vârstă, dar mai ales cucerind spiritele tinere. Fenomenologia a făcut astfel școală, una din școlile filosofice cele mai serioase pe care le-a avut filosofia în genere. Și deși întâmpină încă mulți adversari, filosofia fenomenologică nu s-a bucurat totuși de o critică serioasă și profundă, de o critică la înălțimea ei. Poate că și datorită faptului că ea este încă în plină dezvoltare. Ce i s-ar putea obiecta intuiționismului husserlian?

Am văzut cum, după Husserl, instanța ultimă de legitimare este evidența originară și intuitivă, cum, pentru a întemeia un obiect, el trebuie adus să se arate el însuși, să se legitimeze „în persoană". Ce este însă obiectul el însuși, ce este el „în persoană"? Noi nu putem ști acest lucru decât după ce l-am intuit, adică noi știm ce este el „în persoană" abia după ce l-am sesizat în evidența originară. E aici o dificultate teoretică dintre cele mai mari, căreia Husserl nu-i dă atenția cuvenită. Prin felul cum Husserl pune problema și o rezolvă, el se mișcă într-un cerc vicios. El nu poate spune ce este intuiția fără să se refere la însuși obiectul ei, el nu poate spune ce este obiectul însuși fără să se refere la intuiție. A dezlega însă problema intuiției orientându-ne după obiect, fie acesta dat și originar, înseamnă a nu o privi suficient de critic, înseamnă a ne întoarce la concepția naivă, insuficientă și demult depășită.

Din partea neokantienilor, i se obiectează: fenomenologia este o filosofie dogmatică, fiindcă ea nu este în stare să pună problema posibilității obiectului teoretic, nici s-o rezolve. Din două pricini este ea dogmatică. Întâi, fiindcă restrânge tematica cognitivă numai la „existențial", ceea ce-i imprimă fenomenologiei un caracter „ontologist". O obiecție nefundată, căci Husserl admite și alte domenii decât cel existențial. În al doilea rând, fiindcă socoate lucrurile ca fiind independente de subiect, fiindcă socoate lucrurile ca fiind niște „lucruri în sine". Această a doua obiecție este numai în parte fundată, fiindcă ea este valabilă numai pentru prima fază a evoluției lui Husserl — faza „Cercetărilor logice" — dar nu mai este valabilă pentru fazele ulterioare și în special pentru faza „Meditațiilor carteziene".

---

[1] Pentru critica lui Bergson a se mai vedea: I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ed. Casa școalelor, București, ed. II, 1929, p. 63 urm.; Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, în „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Fünfter Band, 1922, în care se face o serioasă critică a intuiționismului bergsonian din punctul de vedere al școlii fenomenologice; Richard Kroner, *Henri Bergson*, „Logos", 1910, în care se găsește o foarte întemeiată critică făcută din punctul de vedere al Școlii din Baden.

Husserl a izbutit să descopere, datorită metodei fenomenologice descriptive şi reductive, un domeniu nou: acela al esenţelor multiple şi variate, imuabile şi absolute. Se pune însă întrebarea, pe care Husserl nici chiar prin „Meditaţiile carteziene" n-o poate împiedica să se ridice: cu ajutorul esenţelor nu ajungem la o concepţie statică despre lume, nu ne întoarcem la o înţelegere platonizantă existenţei? Cum ar putea fi explicată cu ajutorul lor devenirea? În legătură cu această întrebare se pune pe urmă alta: în ce raport stau esenţele cu faptele reale, empirice, existente în timp, *hic et nunc*? Că esenţele depăşesc existenţele şi faptele temporale şi reale, că formează o lume a lor, înţelegem. Dar noi vrem să aflăm ceva mai mult: dacă esenţele joacă vreun rol în constituirea faptelor empirice şi în ce constă acest rol. Înţelegem însemnătatea teoretică a esenţelor, când este vorba de faptele pe care le studiază ştiinţele individualizatoare, care se ocupă cu fapte particulare, cum este de pildă istoria. Soluţia pare să fie indicată de Husserl însuşi, în „Meditaţiile carteziene", prin noţiunea de monadă, dar această noţiune ni se pare ca fiind adoptată de Husserl fără a o fi supus unui suficient examen critic, ea înfăţişându-ni-se ca o soluţie dogmatică.

Distincţiile fenomenologice pe care Husserl le stabileşte la actele cunoaşterii sunt de o perspicacitate, subtilitate şi importanţă în adevăr neobişnuite. Totuşi, o întrebare legitimă se pune: ce s-a stabilit prin aceasta pentru cunoştinţă? „În fenomenologie, spune N. Hartmann, raportul dintre act şi obiect a fost pus la bază ca un raport necesar pentru orice conştiinţă («conştiinţă despre»). Însă obiectul era în acest mod numai «obiect intenţional», nu obiect de cunoaştere. Obiectul fanteziei nu se poate astfel distinge principial de obiectul experienţei în genere. În toate aceste moduri de exprimare plutea pe dinaintea ochilor raportul dintre subiect şi obiect ca un raport cu totul corelativ. A despărţi obiectul de subiect, a-l lăsa valabil ca un obiect existent independent de actul cunoaşterii, era după aceasta imposibil." După Hartmann, fenomenologia ignoră adevăratul raport fundamental al cunoaşterii, căci obiectul cunoaşterii constă în chip necesar în sine, independent de actele cognitive de sesizare. „Orice cunoaştere, continuă Hartmann, se îndreaptă prin natura ei spre existenţial, întrucât el există şi înainte de ea şi independent de ea. Un obiect intenţional nu este deci suficient. Nimeni nu crede că obiectul percepţiei ia naştere abia în percepţie (în privire cumva). Convingerea fundamentală este, din contră, în general, că el este înaintea oricărei perceperi şi independent de ea, aşa cum este el. Dacă n-ar fi aşa, atunci ai putea cunoaşte ce ai vrea — cum îţi poţi gândi ce vrei — şi nu ai fi legat de ceea ce este. Orice deosebire dintre nimerire şi eşuare, adevăr şi eroare n-ar mai fi valabilă."[1] Pentru cunoaşterea naturii cunoaşterii, obiectul intenţional se dovedeşte prin urmare cu totul insuficient. Trebuie să recurgem la obiectul care nu este numai obiect intenţional, dacă vrem să ne lămurim asupra *cunoaşterii.*

Noţiunea de descriere este la Husserl o noţiune fundamentală şi atotcuprinzătoare. Punându-se însă accentul principal pe descriere, ce se face cu explicarea? Husserl o înglobează în descriere şi o face dependentă de aceasta, fără să insiste asupra raportului dintre descriere şi explicare. Un fapt ce ni se pare nejustificat. Descrierea este suficientă

---

[1] Nicolai Hartmann, în „Deutsche systematische Philosophie", I, p. 302.

numai în cazul când esențele sunt concepute static și nestând în relații unele cu altele. Cum această concepție lasă o seamă de probleme deschise, și cum, din această pricină, se impune necesitatea de a revizui concepția despre esențele statice, se pune imperios întrebarea: nu trebuie să i se acorde explicării un rol la fel de important ca al descrierii, nu trebuie să se pună explicarea pe același plan cu descrierea? Cu alte cuvinte, descrierea este necesară și indispensabilă, dar este insuficientă, când e vorba să avem o concepție completă și adevărată despre lume.

Totuși, criticile relevate nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea rolul istoric pe care l-a avut de îndeplinit intuiționismul. În afară de faptul că a descoperit metode noi de cercetare și domenii noi, intuiționismul mai are meritul că a ajutat filosofia să se emancipeze de un pozitivism îngust și miop, de scientismul care restrânge problematica filosofiei până la desființare, dând un impuls dintre cele mai puternice speculației filosofice. Filosofia a încetat de a mai fi considerată ca având doar modestul rol de a mijloci între rezultatele contrare ale diferitelor științe și a dobândi astfel o sinteză a lor. O concepție cu totul stranie și nejustificată despre filosofie. Împotriva unei atare concepții s-au ridicat între alții și intuiționiștii. Măiestrit sunt scoase în evidență slăbiciunea acestei concepții și veritabilul rol al filosofiei de către Bergson în următorul citat, a cărui temeinicie și frumusețe vor scuza reproducerea lui în întregime în acest loc. „Este o anumită concepție despre filosofie, spune marele gânditor, care vrea ca întregul efort al filosofului să tindă a îmbrățișa într-o mare sinteză rezultatele științelor particulare. Desigur, filosoful a fost multă vreme acela care poseda știința universală, și astăzi chiar, când multitudinea științelor particulare, diversitatea și complexitatea metodelor, masa enormă de fapte adunate fac imposibilă acumularea tuturor cunoștințelor omenești într-un singur spirit, filosoful rămâne omul de știință universal, în sensul că, dacă el nu poate ști totul, nu e nimic pe care să nu trebuiască să fie pus în stare să învețe. Dar urmează de aici că sarcina lui este de a se face stăpân pe știința făcută, de a o duce la trepte crescânde de generalitate și de a se îndruma, din condensare în condensare, la ceea ce s-a numit unificarea științei? Îngăduiți-mi de a găsi straniu că ni se propune în numele științei această concepție despre filosofie, din respect pentru știință: eu nu cunosc ceva mai supărător pentru știință, nici ceva mai injurios pentru savant. Cum adică: iată un om, care multă vreme a practicat o anumită metodă științifică și a cucerit laborios rezultatele sale, care vine și ne spune: «experiența, ajutată de raționament, merge până la acest punct; cunoașterea științifică începe aici și sfârșește dincoace: acestea sunt concluziile mele»; și filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: «Foarte bine, lasă-mi mie aceasta și vei vedea ce voi ști eu să fac. Cunoașterea pe care mi-o aduci incompletă, eu o voi completa. Ceea ce-mi prezinți desfăcut, eu voi unifica. Cu aceleași materiale, pentru că este de la sine înțeles că eu voi rămâne la aceleași fapte pe care le-ai observat dumneata, cu același gen de muncă, pentru că trebuie să mă mărginesc ca și dumneata să induc și să deduc, eu voi face mai mult și mai bine decât ceea ce ai făcut dumneata». Ciudată pretenție, în adevăr! Cum ar conferi profesiunea de filosof aceluia care o exercită puterea de a înainta mai departe decât știința în aceeași direcție ca și ea? Că unii savanți sunt mai înclinați decât alții să meargă înainte și să generalizeze rezultatele lor, mai înclinați să se întoarcă îndărăt și să le critice metodele, că, în acest sens particular al cuvântului, să se numească filosofi, că de altfel fiecare știință poate și trebuie să-și aibă

filosofia ei astfel înțeleasă, eu sunt cel dintâi s-o admit. Dar această filosofie însăși este încă știință și acela care o face este încă un savant. Nu mai e vorba, ca adineaori, de a erija filosofia în sinteză a științelor pozitive, și de a pretinde, prin singura virtute a spiritului filosofic, să se ridice mai sus decât știința în generalizarea acelorași fapte. O astfel de concepție despre rolul filosofiei ar fi injurioasă pentru știință. Dar cât de injurioasă încă pentru filosofie. Nu este evident că dacă savantul se oprește într-un anumit punct pe calea generalizării și a sintezei acolo se oprește ceea ce experiența obiectivă și raționamentul sigur ne îngăduie să avansăm? Și din momentul acela, pretinzând să mergem mai departe în aceeași direcție, nu ne-am așeza sistematic în arbitrar sau cel puțin în ipotetic? A face din filosofie un ansamblu de generalități care depășește generalizarea științifică înseamnă a vrea ca filosoful să se mulțumească cu plauzibilul și ca probabilitatea să-i fie de ajuns. Eu știu bine că, pentru majoritatea acelora care urmăresc de departe discuțiile noastre, domeniul nostru este numai acela al posibilului, cel mult acela al probabilului; ei ar spune bucuroși că filosofia începe acolo unde sfârșește certitudinea. Dar care din noi ar vrea o asemenea situație pentru filosofie? Fără îndoială, totul nu este la fel de verificat, nici verificabil, în ceea ce ne aduce o filosofie și este de esența metodei filosofice de a cere ca la anumite momente, în anumite puncte, spiritul să accepte riscuri. Dar filosoful nu înfruntă aceste riscuri decât pentru că a contractat o asigurare și pentru că sunt lucruri despre care el este absolut sigur."

Dacă filosofia este socotită o disciplină cu metode particulare și cu probleme proprii, dacă încrederea în rolul ei teoretic a crescut, aceasta se datorează în bună parte, fără discuție, și teoriilor intuiționiste.

BIBLIOGRAFIE

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.* Gesammelte Schriften, Bd. I.

Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften, Bd. V.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Ed. a VII-a.

Anna Tumarkin, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie,* 1923.

E. Spranger: *Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie,* în „Festschrift für J. Volkelt", 1918.

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 3. u. 4 Aufl., 1921.

S. von der Schulenburg, *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenberg,* 1928.

A. Liebert, *Der junge Dilthey,* 1933.

J. Stenjel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart,* 1934.

G. Misch, *Vorbericht,* în vol. V din „Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften", 1924.

Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie,* 2 Aufl., 1923.

H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes,* 1923.

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Vingt-deuxième Édition, 1924.

— *L'evolution créatrice,* Trente-deuxième Éd., 1928.

— *L'énergie spirituelle,* Treizième Éd., 1930.

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Septième Éd., 1932.
— *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*, Quatrième Éd., 1934.
Jacques Chevalier, *Bergson*, 1926.
J. Segond, *L'intuition Bergsonienne*, Troisième Édition, 1930.
Felicien Challaye, *Bergson.*
R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Darstellung und Versuch einer Kritik*, în „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Fünfter Band, 1922.
Richard Kroner, *Henri Bergson*, „Logos" I, 1910.
Julien Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Huitième Édition, 1930.
Jacques Maritain, *La philosophie Bergsonienne, Études critiques*, Deuxième Édition, 1930.
H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Zweite Aufl., 1922.
Jankélévitch, *Bergson*, 1931.
Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, 1912.
Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, Septième Édition, 2 vol., 1923.
René Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. II, 1913.
H. Höffding, *La philosophie de Bergson, Exposé et critique*, 1916.
Ed. Le Roy, *La pensée intuitive*, I, *Au delà du discours*, 1929; II, *Invention et Vérification*, 1930.
Tudor Vianu, *Henri Bergson*, în „Istoria filosofiei moderne", vol. IV, 1939.
I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ed. a II-a, 1929.
M. Antoniade, *Filosofia lui Bergson*, în „Studii filosofice", vol. V.
Mircea Florian, *Ştiinţă şi raţionalism*, 1926.
— *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson, Eine kritische Untersuchung*, 1914.
D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Troisième Édition, 1925.
A. Fouillée, *La pensée et les écoles anti-intellectualistes*, Quatrième Édition, 1919.
R. Müller-Freienfels, *Irrationalismus, Umrisse einer Erkenntnislehre*, 1922.
Iosef König, *Der Begriff der Intuition*, 1926.
I. Petrovici, *Figuri şi concepţii filosofice contemporane.*
I. Brucăr, *Bergson.*
R. Baldus, *Formalismus und Intuitivismus in der Mathematik*, 1924.
L. Brunschvicg, *L'idéalisme*, 1905.
— *Intelligence et intuition*, în „Revista de filosofie", 1938.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913, Zweiter Band, I Teil, 1913, II Teil, 1921.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweiter Abdruck, 1922.
— *Formale und Transzendentale Logik*, 1929.
— *Méditations cartésiennes*, 1931.
Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Zweite Aufl., 1931.
F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929.
Werner Illeman, *Husserls vorphänomenologische Philosophie*, Leipzig.
J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie*, 1932.
Fried. Weidauer, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls*, 1933.
R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schupes Logik*, 1932.
Ch. Serrus, *L'œuvre philosophie de Husserl*, în „Études Philosophiques", 1930.
I. Bannes, *Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Philosophie Ed. Husserls*, 1930.
N. Bagdasar, *Edmund Husserl*, în „Revista de filosofie", 1928.
Camil Petrescu, *E. Husserl*, în „Istoria filosofiei moderne", vol IV.

Eug. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* 1934.
Walter Ehrlich, *Kant und Husserl, Kritik, der transzendentalen und phänomenologischen Methode,* 1923.
N. Losskij, *Grundlegung des Intuitivismus,* 1908.
La matière, l'intuition et la vie, 1928.
O. Külpe, *Die Realisierung,* I, 1913.
R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie,* 1931.
Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* 1930.
R. Kroner, *Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit,* 1908.
Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933.
B. Fondane, *La conscience malheureuse,* 1936.
E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* 1930.

IMPERATIVISMUL

Cuvintele celebre ale lui A. Liebmann, care au răsunat la 1862: *„Es muss auf Kant zurückgegangen werden*", n-au rămas fără un puternic ecou. Opera lui Kant a început după aceasta să fie reeditată în întregime, să fie interpretată filologic, aprofundată istoric și filosofic. Iar de pe urma acestei întoarceri la Kant, avem de consemnat nu numai o mai bună cunoaștere a filosofiei kantiene, ci și o îmbogățire a tezaurului filosofic însuși. Căci cei care se întorceau la Kant nu erau toți simpli istorici, ci și oameni înzestrați să ducă firul gândirii lui Kant mai departe. Ei erau purtați de convingerea că, așa cum spunea W. Windelband, a-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăși", adică a-l înțelege nu numai în litera filosofiei lui, ci și în spiritul ei — și stând pe aceleași fundamente și folosindu-se de aceeași metodă, să tragă toate consecințele posibile din gândirea lui, fără să se dea înapoi de la revizuire, acolo unde aceasta era reclamată atât de ideile revoluționare kantiene, cât și de intențiile marelui filosof. În diferite direcții a fost exploatată și fructificată mina aceasta filosofică, care este filosofia kantiană, direcții dintre care două s-au impus mai cu hotărâre și s-au consolidat în școlile filosofice: „Școala badică de Sud-Vest", în frunte cu Windelband și Rickert și „Școala de la Marburg", în frunte cu H. Cohen și Paul Natorp. Ceea ce aceste două școli mențin de la Kant, ca pe ceva definitiv câștigat filosofiei, este orientarea antimetafizică și antipsihologică, metoda transcendentală și aprioricul cunoștinței, noțiunea de subiect epistemologic sau „conștiință în genere". Nu trebuie însă să trecem cu vederea că între ele sunt și deosebiri foarte mari. Astfel, în vreme ce „Școala de la Marburg" are ca punct de orientare științele matematice, a căror structură logică ea caută s-o demonstreze în orice cunoștință pură, și în vreme ce, tocmai din cauza tendinței ei logicizante, linia ei de gândire se mișcă spre un Hegel, „Școala badică", din contră, înțelegând să-l completeze pe Kant, are ca punct de orientare toate științele, căutând să înțeleagă structura lor diferită, iar prin faptul că descoperă un *trebuie* constitutiv și la cunoștință, se mișcă spre un Fichte. Nu este firește locul să arătăm aici mai pe larg care este aportul original al fiecăreia și prin ce se deosebește una de cealaltă. De reținut este faptul că atât una cât și cealaltă s-au străduit din răsputeri să elimine din sistemul kantian tot ceea ce reprezentanții ei credeau că era de atribuit condițiilor psihologice ale marelui gânditor sau împrejurărilor istorice în care a trăit el, mergând mai departe pe drumul trasat de el. De reținut mai este apoi și faptul plin de o

profundă semnificaţie că Imm. Kant „n-a devenit încă istoric", că el continuă să rodească gândirea filosofică.

Dintre aceşti gânditori însă, acela care merită să ne reţină atenţia, prin noutatea vederilor lui, într-o expunere de teorii epistemologice, e fără îndoială H. Rickert. Spirit de o severă stringenţă logică, de o rară putere de argumentare, dialectician perspicace şi sistematic, el deţine una din poziţiile centrale în filosofia contemporană. Rickert vrea să vadă teoria cunoştinţei întemeiată ca o disciplină independentă, cu problemele ei proprii şi cu metoda ei adecvată. El refuză să recunoască vreun drept de a-şi spune cuvântul în problemele cunoştinţei, consideraţiilor fiziologice, psihologice şi sociologice, căci, după el, teoria cunoştinţei n-are nevoie de cârjele nici ale fiziologiei, nici ale psihologiei, nici ale sociologiei. Teoria cunoştinţei este o disciplină cu fundamente proprii şi se poate ţine pe propriile ei picioare.

Două lucruri, spune Rickert, fac parte din noţiunea de cunoaştere: un subiect cunoscător şi un obiect de cunoscut. Şi el determină preliminar obiectul atât de general, încât prin obiect nu trebuie să înţelegem altceva decât ceea ce e independent de subiect şi-i stă în faţă, şi anume îi stă în aşa fel, „încât cunoaşterea trebuie să se orienteze după el, dacă vrea să-şi atingă scopul", scop ce „constă în a fi adevărată sau obiectivă". Iar dacă aşa stau lucrurile, se pune după Rickert o întrebare de o însemnătate enormă: prin ce-şi dobândeşte cunoaşterea obiectivitatea? Sau, cu alţi termeni: în ce constă obiectul, independent de subiect şi după care acesta trebuie să se orienteze ca să asigure cunoaşterii obiectivitate? Pentru omul cu mentalitate naivă, o asemenea întrebare nu exprimă o problemă. Pentru el lucrurile sunt cum nu se poate mai simple şi mai clare: obiectul cunoştinţei îl constituie, după el, lucrurile lumii externe, ce se află în afară şi independent de subiect, şi pentru ca să le putem cunoaşte, trebuie să avem despre ele reprezentări care că concorde cu ele sau pe care să le reproducă. Nici ştiinţa nu se îndepărtează prea mult de acest mod de a vedea, cu toate că ea nu mai vorbeşte de „reprezentări" care să reproducă lucrurile, ci numai de „reprezentări care «corespund» lucrurilor sau pe care le desemnează". Căci, ca şi mentalitatea naivă, şi ştiinţa crede în existenţa lucrurilor independente de subiect şi după care acesta trebuie să se orienteze, atunci când vrea să le cunoască. Până şi concepţia lui Kant a fost interpretată de unii gânditori în acelaşi sens, deşi, în ceea ce priveşte raportul dintre subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut, ea este revoluţionară. În faţa acestei stări de lucruri, se pune întrebarea: se poate întemeia o teorie a cunoştinţei pe opoziţia pe care atât mentalitatea naivă cât şi ştiinţa o socot reală şi indiscutabilă, anume pe opoziţia dintre existenţa reală din afara conştiinţei şi conştiinţa care şi-o reprezintă? Sau e posibil ca obiectul să nu fie privit ca aflându-se în afară de conştiinţă, ca o realitate transcendentă, şi ca atare nici cunoaşterea să nu mai fie privită ca o facultate de reprezentare care reproduce realitatea? Avem aici o întrebare hotărâtoare, în care, spune Rickert, se ascunde *problema fundamentală* a teoriei cunoştinţei. Concepţia lui epistemologică e un răspuns la această întrebare. Şi el ţine din capul locului să declare că nu se poate menţine nici noţiunea de obiect în sensul de existenţă reală independentă de subiect, nici noţiunea de subiect în sensul de conştiinţă care reprezintă (*vorstellendes Bewusstsein*).

Pentru a putea dezlega această problemă sunt, după Rickert, două căi de care se poate servi teoria cunoştinţei: ea poate pleca sau de la subiect, sau de la obiect, adică poate

pune înainte sau cunoașterea obiectului sau obiectul cunoașterii. Ambele căi sunt de o egală importanță și duc la același rezultat. Personal, Rickert preferă însă pe cea dintâi, pentru că „ea pare să pornească de la *cunoscut*, pentru ca de la acesta să găsească necunoscutul". Căci ce este subiect știe mai mult sau mai puțin fiecare, fiindcă fiecine este subiect cunoscător. Reflectând asupra ta însuți ca să vezi ce faci, când cunoști, poți avea un minimum de cunoștințe, ce-ți pot fi de real folos pentru dezlegarea problemei fundamentale a cunoștinței. Calea aceasta e de preferat celei dintâi și datorită faptului că adeseori în istoria filosofiei nu numai *cognoscibilitatea*, dar chiar existența unei realități transcendente a fost pusă la îndoială. Iar atâta vreme cât nu știm ce trebuie să înțelegem prin obiect și cât realitatea transcendentă, socotită independentă de conștiință, pare problematică, e recomandabilă *calea subiectivă*. Rămâne ca prin obiect să nu se înțeleagă, deocamdată — până când cercetarea va fi destul de înaintată, ca să vedem ce trebuie să înțelegem prin el — decât un ceva nedeterminat, ce stă în fața subiectului și după care acesta are a se orienta.

Pornind însă de la subiect, trebuie să fim din capul locului edificați asupra însemnătății și rolului pe care, într-o asemenea cercetare, îl are *principiul epistemologic*, care este *îndoiala*. Ce trebuie să înțelegem prin îndoială? Desigur, nu poate fi vorba aici de îndoiala *sceptică*. Dar nu mai poate fi vorba azi nici de îndoiala așa cum a conceput-o și a aplicat-o Descartes. „Odată în istoria filosofiei avea desigur un sens să se pună problema realității ce se află dincolo de conștiință. Repetarea ei este însă de prisos. Nimeni nu mai ia astăzi în serios întrebările dacă nu cumva visăm lumea, sau dacă un spirit rău nu ne înșală asupra existenței ei." Problema care trebuie să se pună nu e aceea *dacă* lumea există, ci *cum* există, cum e constituită ea. „Că există ceva real în afară de noi, de aceasta nici filosofia n-ar trebui să se mai îndoiască." Căci nu avem nici un motiv, spune Rickert, să ne îndoim de lumea corporală mai mult decât de orice altă realitate, despre care se pretinde că ar fi independentă de subiectul cunoscător, și nici de *„impenetrabilitatea* logică sau «iraționalitatea» conținutului de conștiință". Nu orice poate fi și trebuie pus la îndoială. Tot ceea ce se află în ceea ce e imediat dat sau dinainte dat e principial contrar îndoielii. „Numai o realitate ce se află dincolo de imediatitatea conștiinței și de capacitatea ei de a sluji ca obiect al cunoștinței poate și trebuie să devină problemă." Când Rickert vorbește de îndoială ca principiu epistemologic, el subliniază că înțelege prin acest termen ceea ce înțelege și Husserl prin ἐποχή sau A. von Meinong prin *„Annahme"*. „Noi facem «supoziția» (*die «Annahme»*) că toate presupunerile (*alle Voraussetzungen*) de care ne putem dispensa sunt poate nevalabile. Poate! Teoria cunoștinței nu are nevoie de aceea să *nege* nimic." Rezultatele științelor pozitive nu sunt prin aceasta tăgăduite. Căci, spune Rickert, ceea ce n-a făcut Descartes trebuie să facem noi: să separăm filosofia de științele particulare. Această separare este justificată epistemologic prin deosebirea dintre *forma* și *conținutul* cunoștinței. Științele particulare urmăresc adevăruri de conținut, *inhaltliche Wahrheiten*. Ele nu se întreabă despre existența obiectelor pe care le cercetează, ci presupun aceste obiecte ca existente și vor să știe numai *cum* se înfățișează cunoștinței realul. „Dacă obiectele lor mai sunt și altceva decât ceea ce vine de la ele la conștiință, adică ce *specie* de realitate sau ce «formă» generală de existență posedă ele, și în ce raport formal stau ele de aceea față de subiectul cunoscător, dacă deci ele există numai imanent real sau și transcendent real, nu interesează științele particulare, atâta vreme cât ele rămân științe

particulare." Dar ceea ce nu cade în sfera de interese a acestor științe cade în aceea a teoriei cunoștinței. Această disciplină nu are a se preocupa de cunoștințe de conținut, ea nu are a stabili „*inhaltliche* Erkenntnis", ci caută să stabilească „*natura generală a cunoașterii*", ea cercetează „*noțiunea* generală a cunoașterii și *specia formală de existență* a obiectului său în genere". Teoria cunoștinței cercetează deci cu totul altceva decât științele particulare. „Ea întreabă: ce înseamnă că obiectele sunt «reale»? Ea cercetează deci ceva care nu atinge conținutul cunoștinței." Astfel, ideea că corpurile se atrag după formula gravitații este justă, indiferent dacă din punct de vedere epistemologic se dovedește că ele sunt conținuturi de conștiință sau că există ca realități transcendente. De asemenea, pe embriolog nu-l interesează cărei sfere teoretice de existență aparține embrionul, celei imanente sau celei transcendente, iar ceea ce stabilește el asupra structurii embrionului nu va supune examinării epistemologice, ci celei exact științifice, embriologiei. Realitățile cu care se ocupă științele particulare sunt prin urmare mai presus de orice îndoială. Aceste științe nu-și pun critic problema realității, căci dacă și-ar fi pus-o, ele n-ar fi izbutit să facă progrese așa de mari. Ele procedează în această privință „dogmatic" și trebuie să procedeze astfel, fiindcă numai astfel pot înainta. Îndoiala nu privește pe omul cu mentalitatea „naivă", nici pe omul de știință pozitivă, atâta vreme cât nici unul, nici celălalt nu vor să filosofeze. Îndoiala este un instrument eficace pentru epistemolog, care vrea să dezlege problema „*noțiunii generale a cunoașterii și a obiectului ei*". Cu ajutorul acestui procedeu metodic se distruge falsa idee despre cunoaștere și se poate întemeia o alta, cea justă. Dar nici teoria cunoștinței nu se poate îndoi chiar despre tot, căci, dacă ar nega orice supoziție, nu ar rămâne cu nimic și n-ar mai putea face apoi nici un pas înainte. Teoria cunoștinței presupune deci că există cunoștință, că există un subiect care sesizează un obiect, obiect ce este independent de subiect. Ea practică îndoiala numai față de ceea ce poate fi strict pus la îndoială. Căci numai datorită îndoielii, îndoielii metodice, care nu distruge de dragul de a distruge, ci de a găsi puncte ferme de sprijin, poate ajunge teoria cunoștinței la cea mai înaltă certitudine. Numai în chipul acesta poate ea răspunde la întrebarea: „există o *realitate* independentă de conștiință sau transcendentă ei, care poate fi obiect al cunoștinței sau care poate împrumuta cunoașterii obiectivitate?"

Dar pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să știm mai întâi, spune Rickert, ce trebuie să înțelegem prin obiect, care e supus îndoielii, precum și ce trebuie să înțelegem prin subiect. Rickert distinge trei noțiuni de *obiect* și, corelativ lor, trei noțiuni de *subiect*. S-ar putea înțelege prin obiect mai întâi, spune el, lumea externă spațială, ce stă în opoziție cu mine, înțelegând prin mine atât conștiința, cât și corpul meu. Limita dintre mine și obiect este în acest caz suprafața pielii mele. Acest obiect astfel dobândit poate fi numit *obiect spațial*, iar subiectul, *subiect psihofizic*. Dar prin obiect mai putem înțelege și altceva: anume corpul meu și tot ceea ce există independent de conștiința mea, adică toată lumea externă fizică, precum și sufletele celorlalți indivizi. Iar prin subiect, corelat acestui obiect, putem înțelege eul sufletesc, cu reprezentările, percepțiile, sentimentele, expresiile voluntare etc. Obiectul în acest sens ar putea fi numit *obiect transcendent*, iar subiectul *subiect imanent*. Se poate însă merge cu obiectizarea mai departe, trecându-se în sfera obiectului reprezentările, percepțiile, sentimentele, expresiile voluntare etc. și reținând ca subiect numai ceea ce reprezintă, percepe, simte, vrea. Obiectul în acest de al treilea caz

este identic cu conținutul de conștiință, și pentru aceste motive poate fi numit *obiect imanent*. După ce a distins aceste trei noțiuni diferite de obiect, Rickert pune întrebarea: împotriva căreia din aceste trei noțiuni se îndreaptă îndoiala și se socotește dizolvantă? Numai împotriva noțiunii de obiect imanent îndoiala nu are nici un efect. „De această [a treia] corelație subiect-obiect nu se poate dispensa nici o noțiune de cunoaștere, și ambele ei laturi, cea subiectivă și cea obiectivă, sunt la fel de necesare. Nici una, nici cealaltă nu se lasă, nici măcar cu titlul de încercare, scoasă din funcțiune. Eu știu despre o existență a mea însumi numai întrucât eu sunt conștient de reprezentare. A te îndoi de obiectele reprezentării ca reprezentări sau conținuturi de conștiință este de aceea epistemologic absurd. Că conștiința mea are un conținut sau că există obiecte imanente, este, din contră, cea mai sigură cunoaștere pe care mi-o pot gândi." Ceva poate să fie obiect fără ca totuși să fie independent de subiect. „Noi deosebim, spune Rickert, între obiectele imanente și cele transcendente, și numai existența obiectelor imanente nu poate fi pusă la îndoială. Numai obiectul imanent și subiectul de conștiință stau în mod necesar împreună." Obiectul imanent este deci fără discuție sustras îndoielii.

Poate fi pusă însă la îndoială lumea externă, spațială, adică obiectul în primul înțeles pe care l-am văzut și care este corelat eului psihofizic? Nici acest lucru nu-l putem face. Mâna mea, care face parte din subiectul psihofizic, nu există în alt mod decât masa, care face parte din lumea externă. Suprafața pielii corpului meu nu poate fi socotită limita până unde se întinde ceea ce nu poate să fie pus la îndoială și dincolo de care ar începe îndoielnicul. Cum adică, dacă eu ating cu mâna masa, mâna mea este sustrasă îndoielii, iar masa nu? Așa ceva nu se poate admite, după Rickert, oricât suntem deciși să procedăm fără supoziții (*voraussetzungslos*). Căci, din punctul de vedere al formei sau al modului de existență, nu există opoziție între corpul meu și lumea externă ce-l înconjoară. Dacă prin subiect înțelegem subiectul psihofizic, iar noțiunea de lumea externă o luăm în înțelesul ei propriu, atunci nu depășim faptele conștiinței. Între conținuturile de conștiință și lucrurile lumii externe nu este altă deosebire decât că cele dintâi sunt sesizate hotărât ca niște conținuturi de conștiință, pe când celelalte nu. „Lumea externă corporală nu există nici mai mult, nici mai puțin cert decât eul meu corporal și sufletul pretins că se află într-însul. Din orice punct de vedere te-ai pune, niciodată nu le vei putea aduce pe amândouă, cu privire la modul sau *forma existenței lor reale*, în opoziție una față de cealaltă și să întrebi de existența obiectului, dacă presupui existența subiectului, adică a celui psihofizic. Ceea ce este de spus asupra raportului acestui subiect față de această lume externă face parte din științele corporale și din psihologie." Nu există, prin urmare, decât această alternativă: sau îndoiala cuprinde deopotrivă atât corpul meu însuflețit cât și lumea externă, sau, dacă nu cuprinde pe cel dintâi, atunci nu cuprinde nici pe cea din urmă. O a treia posibilitate nu există. „A afirma, spune Rickert, că propriul meu corp există mai sigur decât împrejurimea lui corporală, lumea externă, este epistemologic absurd." Rickert e de părere că în teoria cunoștinței nici n-ar trebui să se vorbească despre „realitatea lumii externe", fiindcă atunci când se vorbește despre ea, fiecare se gândește la subiectul psihofizic și la lumea corporală care-l înconjoară, adică gândește niște noțiuni menite să provoace numai confuzii. „Cine, spune el, socoate drept o problemă filosofică realitatea lumii externe spațiale sau a «lucrurilor în afară de noi» nu a înțeles încă nimic din teoria cunoștinței".

Rămâne acum de văzut dacă obiectul în cea de a doua opoziție pe care am constatat-o mai sus, adică în înțelesul de „realitate în «afară» de conștiința mea sau *realitatea transcendentă*", poate fi pus la îndoială, „și dacă conștiința cunoscătoare are a face numai cu realități (*Wirklichkeiten*) imanente sau și cu realități transcendente ca obiecte ale cunoștinței". Aceasta este problema fundamentală epistemologică. Dacă nici lumea externă spațială, nici conținutul de conștiință nu se pot prezenta ca „obiectul" după care trebuie să se orienteze subiectul cunoscător ca să obțină cunoștință obiectivă, adică valabilă, nu mai rămâne decât acel „obiect transcendent" după care trebuie să se orienteze, „obiect transcendent" însă pe care teoria cunoștinței îl pune la îndoială. De aceea Rickert se și vede îndreptățit să afirme că: „problema fundamentală a teoriei cunoștinței devine... problema *realității transcendente*". Numai această realitate pare să fie independentă față de subiectul cunoscător, iar nu lumea externă spațială și nici conținutul de conștiință, a cărui definiție dovedește tocmai dependența lui de subiect. „Astfel trebuie să devină cu totul clar: singurul obiect de care e îngăduit să ne îndoim, realitatea transcendentă, este totodată ceea ce vine în considerare când e vorba de problema obiectului cunoștinței, atâta vreme cel puțin cât prin cunoaștere noi înțelegem o copiere a realităților prin reprezentări". Iar cercetarea care-și pune problema transcendenței, pentru a arăta *rolul* pe care transcendența îl are pentru *obiectivitatea* cunoștinței, trebuie să se numească *transcendentală*. De aceea Rickert își caracterizează filosofia lui drept *filosofie transcendentală*.

Rickert susține că realul, de care suntem cu totul siguri, este acela constituit din conținuturi de conștiință. Că el este mai mult decât conținut de conștiință, nimic nu ne garantează. Punctul de plecare pentru orice teorie a cunoștinței care vrea să procedeze pe cât posibil fără supoziții nu poate fi, după gânditorul nostru, decât acel principiu pe care Dilthey l-a numit „principiu al fenomenalității", dar care, după Rickert, s-ar numi mai bine *principiul imanenței*, după care „tot ceea ce există pentru mine stă sub condiția universală de a fi *fapt al conștiinței*". Avem vreun drept să admitem un obiect care nu este numai conținut de conștiință, ci există transcendent? Iată o întrebare foarte îndreptățită, pe care teoria cunoștinței n-o poate ocoli.

Dar, pentru a putea răspunde la această întrebare, e necesar, după Rickert, să se determine mai îndeaproape, la fel ca noțiunea de obiect, noțiunea de subiect. Ce trebuie să înțelegem prin subiect? Căci numai având o determinare precisă și clară despre subiect putem dezlega cum trebuie problema transcendenței. Rickert atrage din capul locului atenția că în *analizarea* noțiunii subiect suntem siliți să ne mișcăm într-un aer „foarte rarefiat", „în care respirația omului vieții practice și a omului științelor particulare devine poate grea, căci vom fi siliți să vorbim despre «obiecte» care nu sunt reale, și este fără îndoială greu să vorbim de ele". Suntem siliți, spune Rickert, să recurgem la imagini și simboluri și să întrebuințăm cuvinte care mai exprimă și altceva decât vrem noi să exprime. Cititorul va fi deci invitat să se transpună cu gândirea, atunci când va avea imaginea, în ceea ce este poate inexprimabil. A trata despre obiect, fie că e vorba de obiecte imanente, fie că e vorba de obiecte transcendente, este cu mult mai ușor decât a trata despre subiect. Căci fiecare știe ce înseamnă reprezentarea unui obiect pe care-l vede, iar reprezentarea este obiectul imanent. Pentru a avea o idee despre obiectul transcendent, e ceva mai greu, totuși nu chiar așa de greu: n-avem decât să lăsăm la o parte tot ceea ce-l face imanent. A

vorbi însă de subiect, este incomparabil mai dificil. Căci imediat se ridică întrebarea: se poate în genere vorbi despre ceea ce prin natura lui nu este obiect? Întrebarea pare să-și aibă sensul ei: din momentul în care vorbesc despre ceva, acel ceva devine obiect. Din punct de vedere gramatical, dificultatea s-ar putea exprima astfel: „nominativul trebuie să devină acuzativ și totuși să rămână în același timp nominativ". Dificultatea este în adevăr mare, dar nu este totuși de neînvins. „A vorbi despre ceea ce este foarte îndepărtat, e mai ușor decât a vorbi despre ceea ce e foarte apropiat, despre ceea ce e absolut apropiat, despre mine." E mai greu să se vorbească despre subiect, dar nu-i totuși imposibil. Subiectul există; e acel ceva care nu este obiect și acest ceva este: eu sunt. Cuvântul „eu" desemnează „nu numai ceva care poate deveni și obiect". El mai desemnează și altceva. Pe acest altceva trebuie să-l elucideze teoria cunoștinței. Noi suntem, am văzut mai sus, siguri de noi înșine, și de reprezentările pe care le avem, reprezentări care sunt obiecte imanente. Această stabilire este însă abia un punct de plecare, nicidecum una care să încheie o cercetare. Această „conștiință a mea", în care sunt date certitudinea existenței noastre și cea a reprezentărilor ca obiecte imanente, formează un întreg care se cere să fie analizat. Noțiunea de „conștiință a mea" cuprinde o seamă de obscurități ce trebuie lămurite. De aceea, se pune, după Rickert, în mod necesar întrebarea, căreia trebuie să i se dea un răspuns: ce rămâne ca subiect dacă *tot* conținutul de conștiință, ce se lasă obiectizat, îl dau prin gândire la o parte? Ce este subiectul propriu-zis sau subiectul pentru sine care niciodată nu poate deveni obiect și cu privire la care numai există deosebirea dintre obiectele imanente sau dependente și cele transcendente sau independente?

Pentru a desprinde acest subiect, Rickert procedează în același mod cum a făcut cu noțiunea de obiect. El pornește de la noțiunea de subiect cea mai bogată în conținut, de la ceea ce înțelege fiecine când vorbește de eu, de la corpul însuflețit, de la subiectul psihofizic. Din subiectul acesta face parte atât toată viața mea sufletească, cât și întregul meu corp, iar din obiectul opus acestui subiect face parte toată lumea din afara corpului meu, compusă în parte din obiecte fizice, în parte din obiecte psihofizice. Subiectul psihofizic poate constitui, după Rickert, punctul de plecare pentru o serie de alte perechi de subiecte-obiecte. Noi putem anume să luăm parte cu parte din subiectul psihofizic și s-o trecem în sfera obiectului, procedând astfel până când ajungem ca și ultima părticică din creier să fie socotită obiect. Obținem în modul acesta un subiect care nu mai poate fi numit psihofizic, fiindcă nu mai cuprinde în el nimic fizic; el este cu totul incorporal. E subiectul care, din cauza naturii lui, poate fi numit *psihic.* Această desprindere a subiectului psihic, plecând de la cel psihofizic, ne învață un lucru pe care Rickert îl subliniază, fiindcă este de o importanță fundamentală pentru concepția lui. E vorba anume de faptul că la capătul unei serii de noțiuni numai gradual deosebite — cum este bunăoară subiectul psihofizic al cărui subiect corporal îl constituie numai o parte din creier — stă o noțiune principial deosebită de ele, cum este subiectul psihic la care am ajuns, după ce am lăsat la o parte tot ceea ce era fizic la subiectul psihofizic. Subiectul psihic poate fi numit, în comparație cu subiectul psihofizic, la care fizicul devine din ce în ce mai mic, *noțiune-limită.* Subiectul psihic „stă la *capătul* unei serii de subiecte psihofizice și el însuși nu mai este psihofizic. Astfel constatăm: noțiunile-limită se pot deosebi principial de celelalte noțiuni ale aceleiași serii". Un lucru care nu trebuie să ne mire. Pe care-l întâlnim și în matematică. Noi putem să facem

mărimea unui număr din ce în ce mai mică, până când ajungem în chipul acesta aproape de zero. Zero „este noțiunea limită a unei serii de mărimi și totuși ea însăși nu mai este nici o «mărime» în sensul în care toți ceilalți membri ai seriei sunt mărimi".

Dar și subiectul psihic, la care am ajuns în modul acesta, se poate la rândul său desface în subiect și obiect. Astfel, dacă privesc eul meu, constat că el are un prezent și un trecut. Percepțiile, sentimentele, actele de voință etc., pe care le-am avut în copilărie, precum și acelea pe care le-am avut ieri, sunt, firește, ale mele, dar ele nu sunt componente ale eului meu din clipa de față. Eu am amintiri despre ele, iar aceste amintiri sunt și ele foarte restrânse. De aceea putem spune că *subiect* este eul prezent (actual) și că eul de ieri și cel din copilărie sunt obiecte. Dar despicarea eului în subiect și obiect are loc nu numai când raportăm eul la trecut, ci și când îl privim în starea lui prezentă: el se desface atunci în eu *știutor* și eu *știut*. „Eu știu despre mine. Propoziția aceasta o înțelege fiecine, și nimeni, care este el însuși un eu, nu o va tăgădui". Ea este tot așa de sigură ca și că eu sunt. Ba chiar numai fiindcă eu știu despre mine știu eu că eu sunt. Esența eului constă de-a dreptul în aceea că el poate ști despre sine și se poate avea în conștiință ca conținut obiectizat". Dar constatarea aceasta că suntem în același timp subiect știutor și obiect cunoscut nu contrazice cumva principiul identității? Nu, spune Rickert. Fiindcă nu este vorba de întregul eu care în același timp e subiect și obiect, ci numai o parte este obiect, iar cealaltă parte este subiect. „Eul de ieri știut și eul de astăzi știutor nu sunt identice, ci numai o *parte* a eului este eul știut de ieri, *cealaltă parte este* eul știutor de astăzi." La fel este și dacă privim eul din momentul de față: nu eul întreg este știut și știutor în același timp, ci o parte a eului știe și altă parte a eului este știută. Principiul identității nu este prin urmare călcat, ci își păstrează intactă valabilitatea. „Identitatea subiect-obiect în eu, al cărei paradox a neliniștit pe mulți, acel nominativ-acuzativ, pentru a vorbi gramatical, nu există... ca realitate." Eul nu trebuie conceput ca ceva simplu, rigid, imuabil, căci de fapt el este mereu în devenire, în schimbare: „tocmai nestatornicia lui ne înșală că avem aici a face cu ceva trecător și nestatornic". Fiecare parte a eului poate fi făcută obiect, așa încât, după Rickert, întregul eu poate fi socotit ca obiectizabil. Cu alte cuvinte, și în domeniul eului psihic observăm acea posibilitate noțională, mărirea neîncetată a conținutului obiectic, căreia îi corespunde o micșorare neîncetată a conținutului subiectiv, până când ajungem și aici ca tot ceea ce este real psihic să fie făcut obiect. În fapt, acest lucru este imposibil, „fiindcă vreo parte trebuie să rămână subiect real gânditor", așa cum și subiectul psihic, pe care l-am dobândit prin obiectizarea treptată a diferitelor părți ale corpului, este în fapt unit undeva cu corpul. În principiu însă, acest lucru este posibil. Noi putem în gândire să obiectizăm tot ceea ce este real psihic la eu și să ajungem la o noțiune de subiect care nu mai are nimic real și nu mai este obiectizabil. Adică să gândim un subiect care nu mai are nici conținut real fizic, nici conținut real psihic, și este doar *formă* „goală", „formă de subiect" (*Subjektform*), care are totuși un conținut, „*nämlich den in allen Begriffen von wirklichen Subjekten implicite mitgedachten* identischen Subjektfaktor, *den jeder kennt, der Subjekte von Objekten unterscheidet, weil er ohne ihn ein Ich überhaupt nicht als «Subjekt» denken könnte*". Avem deci un subiect formal, „care face parte din orice noțiune a unui eu din punctul de vedere al conținutului umplut real" și care este gândit în noțiunea oricărui subiect real. Este subiectul pe care Rickert îl denumește *subiect epistemologic.*

Numai acest subiect este în strictul înțeles al cuvântului subiect, fiindcă numai el nu mai poate fi gândit ca obiect. „Pentru acest subiect numai, devine *conținut* de conștiință tot ceea ce în genere poate deveni așa ceva. Acest subiect este singurul care nu se lasă niciodată obiectizat, fiindcă atunci ar fi și subiect și obiect, deci o contradicție personificată." Numai de acest subiect, pe care Rickert îl mai numește și „conștiință în genere", se poate spune cu temei că e dependent de tot ceea ce este nemijlocit cunoscut. Și numai cu privire la acest subiect are sens să se poată pune problema imanenței sau a transcendenței. „Problema imanenței sau transcendenței are, spune Rickert, numai cu privire la subiectul epistemologic sau conștiința în genere un sens epistemologic." A te îndoi de independența obiectelor față de subiectul psihofizic sau de cel psihic n-are nici un sens, din punct de vedere epistemologic, „căci acești subiecți au devenit doar, cu tot ceea ce îi face psihofizici sau fizici, obiecte imanente".

Problema subiectului epistemologic nu este deloc simplă și ușoară. Din contră, ea este complicată și extrem de dificilă. Rickert caută să desprindă noțiunea de subiect epistemologic de tot ceea ce ar fi în stare să-i tulbure sensul și să-i facă imposibilă înțelegerea și puritatea epistemologică. De noțiunea de subiect epistemologic trebuie ținut departe orice înțeles care ar avea vreo legătură cu noțiunea de conștiință individuală. Cu alte cuvinte, eu nu pot spune despre subiectul epistemologic că este subiectul *meu* epistemologic, așa cum pot spune despre conștiință că este conștiința *mea*. Căci „tot ceea ce este individual la eu sau tot ceea ce mă face pe mine această persoană unică, particulară, reală, este obiectizabil" și trebuie considerat ca obiect, față de subiectul epistemologic, care este un subiect formal și ireal. Conștiința ea însăși, în sensul de subiect epistemologic, nu cuprinde în ea nimic individual. „Conștiința, care eventual trebuie să cuprindă totul, sau căreia orice obiect trebuie să i se lase coordonat — fiindcă se găsește în *orice* individ ca *același* moment formal —, trebuie în mod necesar gândit liber de orice individualitate. Ba chiar nu ne este îngăduit să mai vorbim nici măcar despre un subiect care percepe percepțiile, simte sentimentele și vrea voința, căci orice determinare *particulară* trebuie să fie ținută departe de subiectul epistemologic, și perceperea ca și perceputul, simțirea ca și simțitul, voința ca și voitul trebuie de aceea să fie atribuite obiectului sau conținutului conștiinței. Subiectul, despre care vreau să spun că aparține tuturor obiectelor imanente, al cărui conținut, eventual, în cazul când nu există realități transcendente, este realul în genere, este îngăduit să fie desemnat numai ca o conștiință fără nume, generală, impersonală." Conștiința în genere nu este deci individuală, nici reală; ea e supraindividuală, pur formală, ireală. În opoziție cu această conștiință stau toate obiectele *imanente*, din care fac parte atât corpul meu cât și eul meu, individual sufletesc. Numai cu privire la această conștiință dobândește un sens problema transcendenței. De aceea întrebarea se poate formula acum astfel: „Există în afară de obiectele care pot fi atribuite subiectului epistemologic formal sau dependente de el, imanente, conștiute (*bewussten*), și obiecte transcendente ca realități? Sau: există în afară de lucrurile reprezentate, care sunt conținuturi ale unei conștiințe în genere, și «lucruri în sine» care, ca lucruri transcendente reale, nu pot purta niciodată caracterul conștiinței (*Bewusstheit*) sau care niciodată nu pot deveni obiecte imanent reale?" Problema transcendenței nu se poate pune decât în legătură cu conștiința în genere, care trebuie înțeleasă numai ca „*forma* pretutindeni identică a subiectității", pe care o

gândim totdeauna când gândim un subiect empiric și-l gândim anume în opoziție cu un subiect. Sau, cum o mai determină Rickert: „Conștiința, ca formă, nu înseamnă deocamdată nimic altceva decât ceea ce e comun la tot realul imanent, care noțional nu se lasă determinat mai departe, tot astfel precum obiect ca formă ar însemna ceea ce e comun tuturor obiectelor". În legătură cu noțiunea de conștiință astfel determinată, capătă și noțiunile de imanent și transcendent sensuri precise. „A fi imanent nu înseamnă atunci, spune Rickert, nimic altceva decât: a purta forma conștiinței (*Bewusstheit*). A fi transcendent înseamnă: a exista real fără ea." Subiectul individual și psihic, fiindcă e real, este imanent. Dar este imanent acestei conștiințe în genere.

Astfel, printr-o dezobiectizare progresivă a subiectelor empirice reale, Rickert a ajuns la subiectul epistemologic, pe care în *puritatea* lui îl determină ca „*formă* a tuturor subiectelor" și anume ca formă „goală", liberă de orice conținut. Formalitatea lui este așa de generală, încât poate să primească orice conținut. El este o noțiunea limită, „formă a subiectivității conștiute (*bewussten*) în genere". Toate aceste determinări nu au însă decât un caracter preliminar. Exacta determinare a noțiunii de subiect epistemologic va veni mai târziu, după ce vor fi fost elucidate o mulțime de alte chestiuni importante. Abia la sfârșit vom ști, prin urmare, ce trebuie să înțelegem prin subiect epistemologic, după Rickert.

Așadar, tot ce este real este imanent, imanent conștiinței în genere. Imanente sunt și spațiul și timpul, în care lucrurile reale există. Localizările spațiale precum și determinările temporale nu sunt altceva decât conținuturi ale conștiinței. Iar cine afirmă că spațiul și timpul sunt mai mult decât conținuturi de conștiință, că sunt adică transcendente, are obligația să dovedească acest lucru. Teoria cunoștinței nu poate accepta, fără demonstrație, existența transcendentă a spațiului și timpului.

Și acum se pune întrebarea: dacă tot ce este real, împreună cu spațiul și timpul, este conținut de conștiință, este imanent, se mai pune problema transcendentului? Și apoi: ce trebuie să înțelegem prin transcendent? Rickert afirmă că la începutul teoriei cunoștinței, pentru a putea vorbi cu sens, el poate fi determinat ca fiind „nedatul și netrăitul, independentul de conștiința în genere, ceea ce depășește experiența", rămânând să vedem mai târziu cum trebuie determinat mai îndeaproape. Că problema transcendentului se pune, nu mai încape îndoială. Dar e de asemenea mai presus de îndoială, pentru Rickert, că teoria cunoștinței nu trebuie să *presupună* transcendentul ci să-l *conchidă*, trebuie să-l deducă și să-l demonstreze. Este drept că s-au făcut diferite încercări de a conchide existența unei realități transcendente, dar toate aceste încercări sunt, după Rickert, fără temei. Să trecem pe rând și pe scurt în revistă aceste încercări, ca să vedem de ce nu sunt temeinice. Pentru ca să vedem apoi cum se pune și cum se rezolvă problema transcendenței.

S-a încercat să se rezolve problema transcendenței realului cu ajutorul cauzalității. Și anume în chipul următor. Realitatea din conștiință, realitatea dată sau trăită este, s-a susținut, *fenomen*, și pentru ca să fie fenomenul trebuie să fie ceva care să-l determine, și acesta nu poate fi decât realitatea transcendentă. Această argumentare, care multora le pare plauzibilă, este, după Rickert, falsă, fiindcă se bazează pe termenul fenomen, căruia i se dă un anumit sens, pentru ca apoi să se scoată din el o pretinsă judecată analitică. Dacă se evită termenul de fenomen și în loc de fenomenalitate se spune imanență, așa cum face Rickert, atunci întreaga argumentare cade și numai are nevoie să fie respinsă. Aceasta pe de o parte.

Iar pe de altă parte, susține Rickert, noi n-avem absolut nici un drept „să desemnăm lumea imediat dată în conștiință ca fenomen". Căci prin termenul de fenomen introducem fără să ne dăm seama „tocmai supoziția metafizică pe care îndoiala epistemologică o face problematică". De unde știm noi că lumea imanentă este numai aparentă? „Se poate foarte bine gândi, spune Rickert, că în obiectele imanente noi avem de văzut existența reală «în sine», fiindcă o altă realitate nu există. Numai atunci ne este îngăduit să întrebuințăm cuvântul fenomen pentru realitatea imanentă, când el ar trebui să însemne că lumea conștiinței există pentru un subiect, căruia ea îi apare. Dar dacă expresia are această semnificație, atunci de aici nu se mai poate conchide la o realitate transcendentă. Fenomen este atunci pur și simplu un alt nume pentru lumea conștiinței sau obiectele imanente și nu stă în opoziție cu realitatea." Rickert nu se oprește însă numai la dificultățile pe care le cuprinde termenul de fenomen, ci merge mai departe și cercetează dacă este întemeiat ceea ce gândesc cei ce întrebuințează argumentul. Și anume iată ce gândesc ei. Conținutul conștiinței nu apare din nimic, ci este determinat cauzal, și cauza care-l determină nu se află altundeva decât în realitatea transcendentă. Astfel, dacă e vorba de senzația unei culori, de pildă, fiziologia ne arată că senzația este cauzată de vibrațiile unui substrat spațial, care vine în contact cu retina; că natura senzației este în funcție de nervii respectivi și că prin urmare senzația este „subiectivă"; dar că adevărata *causa efficiens* se află în lumea externă, în vibrații; că „senzațiile fiind conținuturi de conștiință sunt deci ce-i dreptul dependente de subiect, dar că vibrațiile fiind cauzele lor există independente de el". Explicând astfel lucrurile, fiziologia nu face altceva decât să dea o bază pozitivă unor idei vechi, pur speculative însă și, din această cauză, nesigure. Fiziologul nu se îndoiește de realitatea lucrurilor externe. Cum știe că din nimic nu provine nimic, nici senzațiile, care sunt efecte ale acestor lucruri, n-ar fi, dacă n-ar fi lucrurile. Fiziologul crede să poată dovedi astfel, cu ajutorul legii cauzalității, existența lucrurilor în sine sau independente de subiect, realitatea transcendentă. El se vede silit să conchidă de la imanență la transcendență. „Dacă nu am accepta realitatea transcendentă, atunci întregul conținut al conștiinței n-ar mai avea nici o cauză, deci pentru punctul de vedere al imanenței realitatea (*die Wirklichkeit*) ar fi o minune." Un mod de argumentare ce pare multora foarte plauzibil. „În adevăr, spune Rickert, nu există nimic mai simplu decât această ordine de idei: aici este o masă; culoarea ei, tăria, temperatura etc., toate acestea sunt subiective, conținut de conștiință, simplă senzație, imanente. De acestea nu ne e îngăduit, desigur, să ne îndoim. Însă toate acestea sunt totodată numai efectul mesei, cum există real în sine, independent de orice senzație a subiectului. Fără masă transcendentă n-ar exista nici masă imanentă. Prin urmare tot atât de puțin e îngăduit să faci problematică pe una, ca și pe cealaltă." Pe cât pare de plauzibilă această argumentare, pe atât este de nefundată. Căci în toată această argumentare nu este vorba nici un moment de subiectul epistemologic, iar pretinsa independență a obiectului de subiect nu este o independență față de subiectul epistemologic. „Opoziția dintre subiect și obiect în sensul unei explicări *fiziologice* nu este opoziția epistemologică, ci este opoziția corpului meu față de alte corpuri sau aceea a subiectului psihofizic față de mediul lui spațial." Subiectul despre care vorbește fiziologia și asupra căruia, după ea, lucrurile exercită influențe, nu este subiectul epistemologic, ci corpul. Prin urmare, e la mijloc o confuzie. Și apoi, „lumea «obiectivă» a fiziologului, atât cât posedă în genere realitate, este

conținut de conștiință, adică specia existenței ei este exact aceeași ca și aceea a realității (*Wirklichkeit*) imediat date". Fiziologia poate demonstra existența unei realități ce înconjoară subiectul psihofizic. Atât și nimic mai mult. A se căuta, din ceea ce stabilește ea cu metodele ei pozitive, să se tragă consecințe epistemologice, este cu totul nejustificat. „Orice concluzie epistemologică din această doctrină [fiziologică] sau chiar transformarea ei într-un *idealism fiziologic*, cum s-ar putea numai acest punct de vedere, este inadmisibilă, căci fiziologul cunoaște strict vorbind numai cauze ale excitației nervilor și creierului. «Subiectivitatea» senzațiilor în sens epistemologic, adică dependența de organele corporale de simțuri nu are nimic comun decât numele cu ceea ce epistemologul înțelege prin subiectivitate ca dependență de subiectul epistemologic." Din punct de vedere epistemologic este indiferent dacă ceva se petrece în interiorul corpului sau în afara lui, căci și ceea ce se petrece în interior și ceea ce se petrece în afara lui este „în" conștiință, este obiect imanent. Epistemologic nici „idealismul" fiziologic, nici „realismul" fiziologic nu pot fi admise ca teorii întemeiate. De aceea, după Rickert, sunt în profundă eroare gânditorii care, ca Otto Liebmann, cred că opiniile idealiste pot fi susținute, confirmate și verificate de cercetările fizice sau fiziologice. „Nu se poate scoate destul de pronunțat în relief... că ideile epistemologice asupra imanenței sau transcendenței nu pot fi nu numai respinse, dar nici confirmate." Nici o știință particulară n-are chemarea să se amestece în problemele epistemologice. „Principiul imanenței este, exact înțeles, spune cu drept cuvânt Rickert, un adevăr de o certitudine cu mult mai mare decât o posedă vreo teorie științifică exactă."

Dacă s-ar căuta, spune Rickert, să se interpreteze epistemologic rezultatele stabilite de fiziologie, atunci am ajunge la deosebirea, făcută încă din Antichitate de Democrit și popularizată în timpurile moderne de Locke, dintre „calitățile primare" și „calitățile secundare". S-ar putea anume susține că așa-numitele „calități secundare" — culorile, sunetele, temperatura — fac parte din lumea fenomenală, în vreme ce „calitățile primare" — întinderea, poziția, mișcarea — fac parte din lumea „lucrului în sine". Dar această interpretare nu mai prezintă, după Rickert, decât un interes istoric. Căci dacă aplicăm cum trebuie principiul imanenței, putem ușor constata că ceea ce este cantitativ la real (*am Wirklichen*) nu este mai puțin conținut de conștiință decât ceea ce este calitativ la el. Să presupunem că există „lucruri" înzestrate numai cu calități primare, ele nu ar fi mai puțin conținut de conștiință, adică ar exista în spațiul imanent, ar fi și ele tot real imanente. De aceea ele nu ar putea fi niciodată privite drept „cauza transcendentă a imanentului". Ca știință particulară, fiziologia nu se ocupă decât cu lucruri imanente. Dar chiar dacă s-ar tăgădui acest lucru, totuși fiziologia organelor de simț nu e indicată să-și spună cuvântul asupra problemei transcendenței. „Căci «subiectul» ei este corpul, «obiectul» mediul lui spațial și unul este, după cum știm, la fel de real ca și celălalt. Sau ambele sunt imanente, sau ambele sunt transcendente. Niciodată «subiectul» fiziologic nu este imanentul și «obiectivul» ei transcendentul, în sensul epistemologic al acestor cuvinte." Nu numai atât. Este, după Rickert, cu totul lipsit de sens ceea ce susține materialismul metafizic, sprijinit pe fiziologia simțurilor, anume că numai lucrurile înzestrate cu calități primare ar fi reale și că acestea ar fi cauzele senzațiilor. „În conținutul real de conștiință, de la care pornim ca realitate originară, niciodată cantitățile nu au loc fără calitate. Calitățile nu sunt, de

asemenea, în nici un chip mai puţin reale decât cantităţile şi de aceea nu e îngăduit, din punctul de vedere al unei epistemologii «fără supoziţii», ca lumea fără culoare, fără sunet, fără temperatură a ştiinţei mecanice a naturii să nu fie lăsată să valoreze nici ca *realitate imanentă*, nici ca realitate transcendentă, ci ar trebui să se vadă în ea un produs al abstracţiei ştiinţifice, adică o lume noţională, ireală. A o face cauza lumii sensibile cunoscute de noi, e totuna cu a accepta o «minune», căci aceasta ar contrazice de fapt principiul cauzalităţii." Prin urmare, nu teoria cunoştinţei, ci idealismul fiziologic „se pune în contradicţie cu principiile ştiinţei exacte". Calitativul şi cantitativul realităţii sunt cunoscute de noi ca unitate originară, şi numai ştiinţa le desparte şi caută să explice calitativul, considerându-l ca efect al cantitativului. Dar ceea ce din punct de vedere ştiinţific este îndreptăţit, este din punct de vedere epistemologic de neînţeles. „Experienţa nemijlocită sau trăirea elementară depăşeşte în conţinut de realitate toate produsele abstractive şi niciodată nu poate fi concepută ca rezultând din ele." Opinia curentă, că lumina ia naştere datorită ochiului, este cu totul absurdă din punct de vedere epistemologic. Numai materialismul ar fi în stare, spune Rickert, să susţină aşa ceva şi să ajungă la absurdităţile pe care le cuprinde materialismul în genere. „Aşa de sărăcăcios, cum gândeşte această metafizică realul, nu este el în nici una din părţile lui. Asupra acestui lucru ne poate instrui orice privire nepărtinitoare asupra mediului nostru. Asemenea urzeli noţionale, care pentru mulţi au valoare realistă, nu merită desigur numele de realism." Cunoscutul *„Ignorabimus"*, al lui Du Bois-Reymond, se datorează tot concepţiei materialiste. Du Bois-Reymond nu se îndoieşte de naşterea calitativului din cantitativ, dar declară această naştere ca inconceptibilă, statuând şi el astfel o minune. El caută să rezolve o problemă greşit pusă. Căci nu atomii sunt imediat daţi, ci imediat date sunt senzaţiile, şi întrebarea firească ce trebuie să se pună este cum de la senzaţii ajungem la atomi. Iar răspunsul la această întrebare echivalează cu o suprimare a materialismului.

După Rickert, este cu totul greşită opinia că teoriile fiziologice duc în mod necesar la materialism, căci concluziile materialiste trase din premise fiziologice pot foarte bine să fie respinse, fără ca prin aceasta fiziologia ca ştiinţă particulară să fie atinsă întrucâtva. Se poate arăta, spune Rickert, că lucrurile trimit prin simţuri excitaţii până la creier, care aici se transformă în percepţii despre aceste lucruri, dar din arătarea modului cum se produc excitaţiile şi percepţiile nu avem absolut nici un drept să susţinem că lumea se împarte într-un domeniu cantitativ „primar" şi într-un domeniu calitativ „secundar". Căci a admite acest lucru, ar fi totuna cu a suprima nu numai fiziologia, dar orice ştiinţă empirică despre lumea corporală. „Continuu fiziologia trebuie să *presupună* atât organele simţurilor cât şi corpurile ce se află în jurul lor, din punct de vedere calitativ, ca lucruri reale determinate, şi anume aşa cum sunt ele date sau trăite în conştiinţă ca realităţi. Sub formă de complexe pur calitative de atomi fără diferenţe calitative, ele nu ar poseda tocmai pentru fiziolog însuşirile, din care ar fi însă inteligibilă capacitatea lor pentru transmiterea excitaţiilor la creier. Organele simţurilor şi creierul ar avea nevoie de alte organe de simţ şi de un alt creier, pentru a deveni lucrurile calitativ determinate, pe care le cunoaştem cu toţii, şi aceasta ar da un absurd *regressus in infinitum*. Orice ştiinţă particulară, care nu lasă neatinsă în caracterul ei de realitate lumea sensibilă nemijlocit dată spaţialo-temporală, îşi distruge cu aceasta terenul pe care lucrează. Dacă această realitate imanentă este îngăduit

să valoreze numai ca «fenomen» al unui ideal ce se află «dincolo», atunci științelor empirice le este în genere interzisă cunoașterea realității." Toate aceste dificultăți metafizice dispar însă, dacă fiziologia se menține pe terenul realității *imanente*. Și acest lucru este valabil nu numai despre fiziologie, ci despre toate științele empirice. „Teoriile științelor empirice sunt formate *la* imanent și *pentru* imenant și devin de aceea absurdități, dacă se face din ele metafizică transcendentă. Tot de aceea trebuie să separăm cu grijă în cazul nostru «subiectivitatea» fiziologică de cea epistemologică, ceea ce-i ușor, de îndată ce ne gândim la separarea subiectului psihofizic de cel epistemologic. Dacă s-a întâmplat însă acest lucru, atunci pe baza fiziologiei nu se mai poate aduce nici o dovadă pentru cauzele transcendente ale calităților sensibile."

Astfel „idealismul" fiziologic se dovedește cu totul nefundat. Rickert nu se mulțumește însă numai cu dovedirea netemeiniciei acestui pretins idealism, ci el caută de asemenea să arate cât de lipsite de valoare mai sunt și o serie de argumente ce se îndreaptă de obicei împotriva principiului imanenței. Unul din aceste argumente exprimă acuzația că idealismul epistemologic transformă realitatea într-un „vis" sau „iluzie", o acuzație care are răsunet asupra „simțului comun" și e menită „să facă ridicole toate teoriile idealiste în fața unui public nepregătit epistemologicește". Un argument însă care, după Rickert, este complet lipsit de valoare. Acest argument ar fi îndreptățit numai în cazul când idealistul epistemologic „ar susține că lucrurile din afara corpului său nu există, ci că datorită stărilor de excitație ale nervilor și creierului se naște numai aparența, ca și când în afara eului psihofizic mai există și alte corpuri". Nu idealismul epistemologic este un „*Traumidealismus*", ci idealismul fiziologic este un atare idealism, după care numai „corpului propriu, poate chiar numai propriului sistem nervos central i-ar reveni o altă specie de existență decât lumii celeilalte din spațiu". Termenul „*Traumidealismus*" s-ar potrivi însă mai degrabă, după Rickert, unei *metafizici spiritualiste*, „care declară lumea sensibilă corporală drept aparență sau drept produs al unui suflet transcendent". Și nici măcar acesteia, spune Rickert, „căci când cineva visează, lipsesc doar lucrurile din afara corpului, de care el se crede înconjurat; stări de excitație ale propriilor nervi și ale creierului sunt în vis... tot așa de prezente ca și în stare de veghe". Desemnarea punctului de vedere al imanenței ca un „*Traumidealismus*" este din temelii greșită, căci concepția imanentistă nu reduce realitatea la un simplu „fenomen" și n-o face „să se vaporizeze într-un fel de vis".

Aceeași valoare are și argumentul că teoria imanentistă ar fi un „iluzionism absolut". Căci idealismul epistemologic nu tăgăduiește „existența lumii externe în adevărata semnificație a cuvântului", ci, din contră, el consideră lucrurile externe înconjurătoare" tot așa de reale ca și propriul corp, ba chiar „el vede în lumea sensibilă nemijlocit pregăsită *realitatea indubitabilă* și de aceea refuză să coboare conținutul de conștiință la o existență de al doilea grad, cum vrea «realismul» epistemologic". Pentru concepția imanentistă, nu conținutul de conștiință imediat dat — acesta nu poate sub nici un motiv să fie numit iluzie —, ci tocmai existența transcendent-reală, adică acea existență pe care o susține realismul epistemologic este o aparență, o iluzie. Iar cine caracterizează concepția care susține că singura realitate e constituită de conținutul de conștiință drept iluzionism absolut, acela se exclude singur de la discuție. „Ba chiar se poate spune: când realismul epistemologic combate idealismul epistemologic prin caracterizări ca

Traumidealismus şi iluzionism, nu mai lucrează în genere cu argumente *filosofice*, ci numai cu «naiv» realiste, şi acestea se pot întrebuinţa ca arme contra «idealismului» fiziologic, niciodată însă contra punctului de vedere epistemologic al imanenţei."

Rickert ia în considerare şi o altă argumentare, ce eventual s-ar putea face pentru dovedirea realităţii transcendente. S-ar putea anume susţine: pentru ca conştiinţa să aibă un conţinut, trebuie să se admită în mod necesar evidenţa unui transcendent, care exercită influenţe asupra subiectului epistemologic, asupra conştiinţei în genere. Dar pentru a putea vedea cum stau lucrurile în această privinţă, câteva lămuriri preliminare. În lumea sensibilă imanentă noi observăm schimbări şi fiecare schimbare este considerată ca fiind efectul unui eveniment (*Vorgang*) asupra unui alt eveniment. E vorba aici, cu alte cuvinte, de o succesiune temporală de stări şi anume de o succesiune necesară. Ceea ce mai caracterizează determinarea cauzală este apoi, după Rickert, şi faptul că atât cauza cât şi efectul „*au aceeaşi specie de realitate*", adică, „pentru idealistul epistemologic ambele sunt conţinuturi de conştiinţă sau realităţi (*Wirklichkeiten*) imanente şi nimic altceva, iar pentru realistul epistemologic, din contră, ambele sunt apariţii (*Erscheinungen*) ale lucrurilor transcendente". Dacă spunem acum: conţinutul de conştiinţă nu există din senin, ci el are o cauză, şi cauza aceasta nu mai este conţinut de conştiinţă, ci există transcendent, atunci ne lovim de dificultăţi invincibile. Prima dificultate ar fi că, în acest caz, cauza ar avea o altă specie de existenţă decât efectul, deoarece cauza ar aparţine existenţei transcendente, iar efectul existenţei imanente. Noţiunea de determinare cauzală, aşa cum o avem noi atât din viaţa de toate zilele cât şi din ştiinţele particulare, îşi pierde sensul, fiindcă nu mai are nici un caracter *temporal*. Iar dacă se va căuta totuşi să se menţină noţiunea de timp, atunci va trebui să se vorbească de două timpuri, de un timp imanent, în care are loc efectul, şi de un timp transcendent, în care se află cauza. În acest caz nu mai poate fi vorba de noţiunea de cauzalitate aşa cum o întrebuinţează ştiinţele exacte. Iar dacă se recurge la o noţiune de cauzalitate alta decât aceea cu care operează ştiinţele empirice şi se admite o realitate transcendentă drept cauză a existenţei imanente, atunci această realitate transcendentă nu mai este dovedită, ci e *presupusă*.

Rickert ţine să stabilească şi alte caractere, de relevanţă epistemologică, ale noţiunii de cauzalitate. Nevoia noastră de explicare cauzală nu este satisfăcută, după Rickert, decât atunci când pentru *o parte* a realităţii se arată o *altă parte* a realităţii, care o cauzează, şi pentru aceasta din urmă iarăşi o alta. Noi cercetăm cauza numai când e vorba de o parte a realităţii, iar nu de întreg. Fiindcă a întreba de cauza întregului, indiferent că gândim acest întreg ca finit sau infinit, înseamnă să transformăm întregul în parte. Când idealismul epistemologic susţine că *toată* realitatea este conţinut de conştiinţă, el nu vrea prin aceasta să determine ontologic termenul de totalitate cosmică, ci numai să caracterizeze natura existenţei reale. Idealismul epistemologic întrebuinţează şi el noţiunea de cauzalitate, iar când o întrebuinţează, el nu înţelege altceva decât că o parte a conţinutului de conştiinţă determină cauzal o altă parte a aceluiaşi conţinut. Problema determinării cauzale a întregului conţinut de conştiinţă este identică cu problema determinării cauzale a întregului realităţii, adică o problemă care nu are nici un sens, „căci în întreg este inclusă şi orice cauză".

Și din altă latură privită, noțiunea de cauzalitate se dovedește incapabilă să ne ducă la dovedirea realului transcendent. Să admitem, spune Rickert, că conținutul de conștiință, luat în totalitatea lui, are nevoie, ca să fie explicat, de o cauză, și să admitem mai departe că această cauză este constituită din realitatea transcendentă. Cu aceasta am rezolvat problema? Câtuși de puțin. Căci se pune apoi o altă întrebare: dar cauza acestei realități transcendente care este? Iar dacă se răspunde că realitatea aceasta transcendentă își are cauza, să zicem, într-o realitate supratranscendentă, principiul cauzalității ne îndeamnă să întrebăm mai departe: dar cauza acestei realități supratranscendente care este?, mergând astfel tot mai departe, fără să putem ajunge vreodată la cauza ultimă. Problema cauzei realității imanente nu poate fi rezolvată, după Rickert, decât în același sens în care se rezolvă problema dovedirii lui Dumnezeu. Pentru a evita să ajungi, sprijinit pe noțiunea de cauzalitate, „nu numai la un Dumnezeu, ci în afară de acesta la un Dumnezeu al acestui Dumnezeu și apoi încă la un Dumnezeu, care a creat pe acest Dumnezeu al lui Dumnezeu", nu este altă soluție decât să rămâi în lume și să vezi în ea ultimul inel al seriei cauzale. Și în ce privește realitatea imanentă trebuie părăsită ideea de a-i descoperi cauza transcendentă. „Aceasta [realitatea imanentă] este în totalitatea ei ceea ce nu poate să mai aibă o cauză și nici nu este nevoie să mai aibă. Pentru fiecare din părțile ei însă se ține seama numai de cauze imanente."

Rickert respinge ca neîntemeiată nu numai ipoteza unui *obiect* transcendent socotit cauză a conținutului de conștiință, ci cu aceeași hotărâre respinge și opinia că ***subiectul*** sau conștiința ar fi cauza conținutului lor. Aceasta ar fi o soluție metafizică spiritualistă, cu care, spune Rickert, idealismul epistemologic nu are nimic comun. „Conștiința ca subiect nu este suflet transcendent; ea nu este în genere realitate, și chiar dacă ar fi, totuși efectul care vine de la un subiect transcendent ar fi tot așa de inconceptibil ca și acela care pornește de la un obiect transcendent... Pe scurt, principiul cauzalității, pe care-l cunoaștem și-l utilizăm în știință, nu ne conduce în nici o direcție peste realitatea imanentă la o realitate transcendentă." Realitatea este deci toată imanentă și principiul imanenței se dovedește în legătură cu ea perfect întemeiat.

S-a încercat însă și în alt mod să se demonstreze existența unei realități transcendente. S-a susținut anume că, dacă se împărtășește punctul de vedere al imanenței și se menține ca real numai conținutul conștiinței, atunci întreaga realitate este transformată într-un caleidoscop neregulat și capricios de fapte. Căci conținutul conștiinței se prezintă ca un joc de reprezentări, mereu întrerupt și cu totul neordonat. De aceea, pentru a pune ordine în experiența noastră, realul, care se prezintă continuu și unitar și la care se raportează elementele, neordonate, ale conținutului de conștiință, este absolut necesar și indispensabil. O teorie a realității nu este posibilă dacă nu se recunoaște și existența unor elemente care nu sunt direct percepute. Conținutul conștiinței, singur, nu este suficient, ci el trebuie *întregit* cu elemente nepercepute. Este deci neapărat nevoie de o realitate transcendentă, „pentru a face din mormanul de fragmente imanente un întreg *coerent* al realității". A tăgădui realitatea transcendentă este, se spune, absurd. Punctul de vedere al imanenței este de obicei combătut în chipul următor: „Eu nu pot admite... că un lucru se naște abia când privirea mea se îndreaptă asupra lui, că el nu se prăbușește în neant când eu închid ochii și nu răsare iarăși din neant la deschiderea ochilor. Realitatea era înainte de

a mă fi născut și va dăinui după moartea mea, deci fără să fie în conștiința mea. Părinții mei nu sunt chemați la existență chiar prin mine, în afară de mine mai sunt și alți oameni, care continuă să existe, și când eu nu voi mai fi etc., etc." Cu alte cuvinte, se crede că concepția idealistă, sau imanentistă, consecvent gândită, este o concepție *solipsistă*, după care „lucrurile există numai *acolo* și *atunci* unde și când el [solipsistul] le reprezintă". Iar recurgerea la o realitate transcendentă are loc numai pentru a se evita consecințele absurde ale unei atare concepții.

Rickert însă neagă că imanentismul este totuna cu solipsismul. Tăgăduirea unei realități transcendente nu duce numaidecât la solipsism. Între imanentism și solipsism nu este absolut nici o legătură, dacă imanentismul este gândit în adevăr logic și consecvent. Căci imanentismul este o teorie, în vreme ce solipsismul este o mare absurditate. Sunt gânditori idealiști care nu fac această deosebire și care, în fața consecințelor solipsiste, se dau îndărăt. Sunt alți gânditori însă care își însușesc pe față solipsismul și care declară, consecvent cu poziția lor, că existența este întreruptă. Pentru a ilustra ce va să zică întrerupere a existenței, Rickert dă exemplul următor: „Eu aud un ton care sună un timp, încetează și după câtva timp începe iarăși să sune. Atunci eu spun: tonul a fost întrerupt, și fiindcă existența constă din sunetul lui, am voie să vorbesc despre o întrerupere a existenței tonului. Trebuie însă cu acest prilej să se observe că vorba are un sens numai când întreruperea poate fi sesizată ca aflându-se între două puncte de *timp* separate unul de altul. Dacă aplicăm acum această noțiune în sensul solipsistului la existența reală a lumii, rezultă din aceasta ceva cu totul ciudat. Solipsistul se culcă seara la ora zece și se trezește la ora șase, fără să fi visat; atunci existența reală a lumii a fost întreruptă pentru opt ore. Solipsistul s-a născut în anul cutare la un anumit timp. De aici urmează că acest punct temporal a fost începutul lumii reale. De atunci încolo lumea durează cu întreruperi zilnice de atâtea și atâtea ore, cât timp el doarme, până la moartea lui, și atunci nu mai există lume reală. Ce a fost înainte de anul nașterii lui și ce va fi după moartea lui? La aceasta el nu poate da decât un singur răspuns: nimic care să existe real." Această idee despre realitate — de o durată determinată și cu pauze — este însă absurdă. Este absurdă și inacceptabilă, mai întâi fiindcă idealistul solipsist, adoptând o atare poziție, „ar trebui să declare toate *judecățile* asupra întâmplărilor reale de dinaintea nașterii lui și din timpul somnului ca *neadevărate*, și acest lucru nu-l poate face fără să cadă în contradicție". Iar în al doilea rând, fiindcă „orice subiect real este un individ", și, ca atare, potrivit noțiunii înseși, nu se lasă gândit nicicând singur. „Eul real cere cu necesitate un alt eu real sau un «tu», și acest «tu» aparține tot așa de necesar eului individual ca și obiectul, subiectului." Eul real este în mod necesar un eu social și a căuta să identifici „realitatea în genere cu conținutul de conștiință al unui eu *individual*" înseamnă a susține o mare absurditate.

Încercarea de a întemeia transcendentul cu ajutorul ideii de întreruperi ale existenței nu este sortită să realizeze ceea ce-și propune. Căci un imanentist consecvent nu admite întreruperi de existențe, independente de conștiință, fiindcă pentru el, cum am văzut mai sus că a făcut și Rickert, atât spațiul cât și timpul sunt conținuturi de conștiință și fac parte din realitatea imanentă. A întreba ce este cu lucrurile pe care nimeni nu le reprezintă, cu intenția ca prin această întrebare să se determine situația dificilă în care se află imanentistul, înseamnă a *presupune* spațiul și timpul ca existențe transcendente. O asemenea întrebare

poate pune în încurcătură pe semiidealiști, adică pe acei idealiști care nu sunt suficient de stringenți și consecvenți. Niciodată însă pe un idealist care reprezintă consecvent concepția imanentistă. Iar în ce privește realul, menit să umple și să întregească lacunele conștiinței, Rickert pune întrebarea legitimă: are vreun *drept* omul de știință să umple lacunele conținutului său individual de conștiință cu reprezentări care nu provin de la fenomenele pe care le-a perceput el, pentru ca în chipul acesta să restabilească continuitatea realității? Din punctul de vedere imanentist, exact înțeles, dacă există lacune, hiatusuri, există în lumea imanentă și ele nu pot fi umplute și întregite decât cu existență reală imanentă. Niciodată un reprezentant al concepției imanentiste, consecvent gândite, nu se va afla în dificultățile inextricabile în care se află un semiidealist sau un solipsist. El nu va tăgădui că lumea exista și înainte de nașterea lui și că va exista și după moartea lui, cu toate că identifică realul cu conținutul de conștiință. El va recunoaște că atât nașterea lui cât și moartea lui „sunt întâmplări în lumea spațialo-temporală și la fel ca această realitate însăși nimic altceva decât conținuturi de conștiință sau obiecte imanent reale". Dar dacă un atare reprezentant va fi întrebat: ce este cu realitatea?, există ea și înainte și *după* conștiință?, el va răspunde, spune Rickert, că pur și simplu nu înțelege întrebarea, așa cum n-ar înțelege-o pe aceea dacă realitatea este în afară de spațiu și înainte și după timp. N-ar înțelege asemenea întrebări fiindcă ele se referă la conștiința reală, pe când idealistul epistemologic are în vedere o conștiință în genere, în care este cuprins atât spațiul, cât și timpul. Conștiința în genere sau subiectul epistemologic cuprinde în ea toată realitatea spațială și toată realitatea temporală, cu toate atributele ei, trecut, prezent și viitor. „Conștiința însăși nu este însă, privită pentru sine și făcând abstracție de obiectele reale imanente ei, un lucru real temporal, înainte și după care poate să existe ceva și despre care să se poată spune că suferă întreruperi, ci ea înseamnă pur și simplu *forma* conștiinței (*Bewusstheit*) sau factorul subiect izolat noțional, care aparține fiecărui conținut de conștiință, și de aceea este ireală ca toate formele fără conținutul apartenent lor, abia împreună cu care ele formează obiectele reale." Când idealistul epistemologic spune că lumea este conținut de conștiință, el nu înțelege prin aceasta că este conținutul *lui* de conștiință sau conținutul conștiinței *lui*, ci înțelege conținutul conștiinței în genere. „Un individ nu se lasă pus în mod absolut, fără ca prin aceasta să înceteze de a fi un eu individual. Conștiința în opoziție cu orice conținut, subiectul în opoziție cu *toate* obiectele, nu se mai pot deloc *gândi* ca eu individual, care e îngăduit să fie numit «conștiința mea». Nu are absolut nici un sens să se desemneze *întregul* lumii ca un conținut al unei conștiințe individuale, căci orice conștiință individuală este, potrivit *noțiunii* ei, o *parte* a lumii." A considera eul propriu individual mai real decât eurile celelalte străine, înseamnă a susține o absurditate. Solipsismul nu poate fi deci evitat și răpus decât cu ajutorul „conștiinței în genere". Conștiința în genere este opusă eului individual propriu, cât și eurilor individuale străine, ea este impersonală și supraindividuală, și nu poate fi numită nici proprie, nici străină. Eurile individuale sunt față de subiectul epistemologic euri-obiecte și fac parte din realitatea imanentă. „*Orice* subiect, căruia i se coordonează (*zuordnet*) în genere, coincide în mod necesar cu subiectul epistemologic supraindividual și de aceea nu mai poate fi, potrivit noțiunii lui, eu individual real." Solipsismul și idealismul nu pot sta împreună, se exclud reciproc.

S-a încercat însă și în alt mod să se demonstreze existența realității transcendente, anume pe baze voluntariste. Originile acestei încercări sunt mai vechi, în romantica germană și la Maine de Biran, dar în timpurile noastre *dovada voluntaristă* a căpătat o formă mai sistematică și a reușit să atragă atenția datorită lui Dilthey. În rezolvarea problemei transcendenței s-a procedat, susține Dilthey, greșit. S-a plecat anume nu de la subiectul întreg, așa cum există în realitate, ci de la o ficțiune, de la un produs abstract: de la un subiect înzestrat numai cu *intelect* și *reprezentări*. Ceea ce, după Dilthey, este o profundă eroare. De aceea el propune să se pornească de la omul *întreg*, înzestrat cu impulsii, tendințe, voință și sentiment, căci numai procedând astfel ne dăm seama de originea credinței noastre în realitatea lumii externe și de dreptul ei. Cum se produce această credință? Încerc să fac o mișcare voluntară și-mi reprezint totodată direcția determinată pe care o avea mișcarea. Dar în locul mișcării reprezentate și așteptate survine o senzație de presiune, o oprire a mișcării în mersul ei, ceea ce-mi dovedește existența a ceva independent de voința mea. Să redăm această argumentare a lui Dilthey în forma concisă pe care i-o dă Rickert: „De câte ori vreau și sunt oprit, aflu despre voința mea și de oprirea ei, care nu este voința mea, nemijlocit, și anume ca egal de reală. Îndoiala în realitatea independentă de subiect este de aceea tot așa de exclusă ca și îndoiala în realitatea propriei mele voințe. «Lumea externă» este pe cât e de adevărat că eu *vreau*, sau fiindcă eul meu nu este numai un eu ce are reprezentări, ci și un eu ce vrea: realitatea independentă de eu este pe cât de adevărat e că eu sunt. Și ceea ce-i important înainte de toate: realitatea garantată mie de existența mea voindă (*durch mein wollendes Sein*) dă totodată obiectivitate cunoștinței mele". Nici această încercare de a dovedi transcendența nu se dovedește, după Rickert, mai îndreptățită decât altele. Din mai multe motive. S-ar putea demonstra, de pildă, cum au și căutat să facă unii psihologi, ca Münsterberg, că voința, ea însăși, este un complex de senzații și, prin urmare, prezentând caracter de reprezentări. Că acest lucru este posibil sau nu, e o chestiune pe care numai o cercetare psihologică pozitivă poate s-o decidă. Și indiferent de rezultat, problema transcendenței nu este rezolvată cu aceasta. Căci așa cum teoria cunoștinței s-a dovedit a nu fi în funcție de fiziologie, ea nu este în funcție nici de psihologie, care este tot o știință particulară. Hotărâtor în această chestiune este, după Rickert, faptul că atât impulsul, cât și oprirea ce-l ține în loc sunt obiecte imanente. Iar că sunt mai mult decât obiecte sau conținut de conștiință, ar trebui să se dovedească. Și chiar dacă s-ar dovedi acest lucru, nu urmează câtuși de puțin că ceea ce-i independent de voință este totodată independent și de subiectul *cunoscător*. Că eul întreg nu este numai cunoscător, ci și voind, este desigur exact. Dar tot așa de exact este că voința e numai un element în eu alături de alte elemente. Și de aceea se poate ca ceva să fie independent de voință fără să fie totuși independent, în orice privință, și de subiect. De aceea ideea lui Dilthey se dovedește în chipul acesta inutilizabilă pentru problema transcendenței și menită să provoace o deviere de la punctul esențial al chestiunii. Pe epistemolog nu-l interesează dacă există ceva independent de omul întreg. De *această* independență el nu se îndoiește, fiindcă ea nu intră în prevederile îndoielii epistemologice. „Pe noi nu ne interesează deci absolut deloc aici ceea ce este independent sau dependent de voință. Noi căutăm noțiunea *cunoașterii*, și de aceea avem voie să întrebăm numai despre obiectul independent de subiectul cunoscător sau *teoretic*. Numai intelectul este

esențial în această legătură (*Zusammenhang*)". Atacul lui Dilthey că subiectul, numai cunoscător, este o abstracție și ca atare nu e propice pentru rezolvarea transcendenței — nu clatină cu nimic poziția imanenței. „Ar fi, din contră, rău pentru semnificația epistemologică a acestei doctrine, dacă ar fi altfel. În ceea ce Dilthey atacă, se află fără înconjur *tăria* poziției noastre. Numai realitatea independentă de subiectul cunoscător și nu de omul întreg, [realitate] care trebuie (*soll*) să fie obiect al cunoștinței, este transcendentă și este îngăduit să fie pusă la îndoială de teoria cunoștinței." A dovedi prin urmare că există ceva independent de voința empirică a subiectului nu înseamnă câtuși de puțin a respinge concepția imanentistă. Filosofiei imanentiste nici prin minte nu-i trece să pună la îndoială că există „ceva independent de subiectul empiric real și de conținuturile lui psihice". Ea pune la îndoială însă altceva: susținerea că numai voința poate fi numită subiect și că numai ceea ce există neîndoielnic independent de voință poate fi numit obiect. „Noi putem face și voința noastră conținut de conștiință, ba chiar trebuie s-o facem, căci altfel ea nu s-ar lăsa cercetată ca realitate. Dacă se întâmplă însă aceasta, atunci ea a devenit obiect, și anume obiect pentru un subiect, față de care desigur ea nu stă în raport de opunere, asupra căreia lovește impulsul voluntar. Voința obiectivată este, din contră, numai pentru un subiect *cunoscător* (*erkennendes*) și natura ei constă atunci în aceea că este conținut de conștiință sau poartă forma conștiinței (*der Bewusstheit*). Nici o epistemologie voluntaristă nu poate face să dispară din lume subiectul cunoscător, pur teoretic, care face tot realul obiect imanent, căci cu aceasta ea ar suprima cunoașterea, deci și pe sine ca teorie." Iar dacă subiectul cunoscător nu poate fi înconjurat, atunci nu pot fi ocolite în nici un caz nici întrebările: este tot realul un obiect pentru acest subiect, deci conținut de conștiință? Sau: este o realitate care există nu sub formă de conținut de conștiință, ci transcendent? Și apoi nu trebuie să pierdem din vedere că teoreticianul voinței presupune știința — de aceea și vrea el să dea o teorie a voinței —, căci el nu vrea să fie o ființă ce vrea numai, ci nu mai puțin și un subiect ce cunoaște, și atunci, spune Rickert, trebuie să i se adreseze întrebarea: pe ce se sprijină cunoștința despre impulsul voinței și opunere și însemnătatea pe care ele o au pentru viața spirituală? *Adevărul* ei nu e îngăduit să fie întemeiat pe rezistența care împiedică mișcarea subiectului cunoscător sau pe ceea ce e simțit nemijlocit ca independent de voință. Acesta nu este desigur obiectul care împrumută teoriei voinței obiectivitate.

Cum stau lucrurile cu argumentul voluntarist, la fel stau ele și cu „argumentul social", invocat de A. Riehl. Acest gânditor susține că „simpla existență a sentimentelor altruiste din noi dovedește existența semenilor din afară de noi". Cu alte cuvinte că, datorită sentimentelor noastre altruiste, noi putem ieși din granițele înguste ale eului nostru propriu, pentru a pune existența a ceva în afară și independent de el. Rickert recunoaște că sentimentele acestea dovedesc existența a ceva independent de subiect „numai atâta vreme cât eu tocmai le simt și le trăiesc cu privire la subiectul simțitor (*das fühlende Subjekt*)", dar că „îndată ce eu cunoscând obiectizez existența lor sau privesc teoretic imaginea lor amintitoare (*ihr Erinnerungsbild*) ele devin conținut al conștiinței, și o lume independentă de conștiință în genere rămâne acum ca și mai înainte problematică".

Atât argumentul voluntarist, cât și argumentul social sunt argumente bazate pe teorii psihologice. Psihologia este, însă, ca și fiziologia, o știință empirică și ca atare nu are nici dreptul, nici chemarea să se ocupe cu probleme epistemologice. Când se ocupă de subiect

și obiect, și de raporturile dintre ele, ea tratează aceste lucruri ca lucruri imanente. Că există un obiect după care trebuie să se orienteze cunoașterea, pentru a dobândi obiectivitate, este o chestiune care depășește cu totul domeniul psihologiei. Problema transcendenței este o problemă eminamente epistemologică și pe care, din această pricină, nici o știință empirică nu este în stare s-o rezolve. Ea nu poate fi rezolvată decât de disciplina în sarcina căreia cade, adică de teoria cunoștinței.

Toate încercările făcute pentru a aduce dovezi în demonstrarea unei realități transcendente se vădesc zadarnice. Ca atare nu ne rămâne altceva de făcut decât să recunoaștem că întreaga realitate este conținut de conștiință, este realitate imanentă. Identificarea întregii realități cu conținutul de conștiință este însă sortit să provoace nedumeriri și confuzii și să îndemne la concluzii cu totul eronate. S-ar putea în adevăr crede că idealismul epistemologic denaturează realitatea, falsifică existența. Căci reducând întreaga realitate la conținutul de conștiință, s-ar putea lesne crede că lumea corporală dispare, că nu mai posedăm decât reprezentări, că fizicul este spiritualizat, că este transformat în *psihic*. Cu alte cuvinte, că idealismul epistemologic ajunge în mod necesar la concluzii exact opuse acelora ale concepțiilor „realiste". Acestea din urmă ajungeau la o metafizică materialistă, cel dintâi trebuie să ducă neapărat la una spiritualistă. „Spiritul" ar fi în acest caz adevărata realitate, iar corpurile ar fi „fenomene", simple apariții ale spiritului. Aceste concluzii ar fi însă cu totul nejustificate. Subiectul epistemologic nu trebuie gândit ca o unitate de viață sufletească prinsă de un organism, având un început și un sfârșit în timp. Când se vorbește de geneză la conștiința gândită epistemologic se înțelege nu geneza conștiinței, ci geneza conținuturilor de conștiință. Conștiința în genere nu se naște, nici nu dispare. Conștiința în genere nu trebuie înțeleasă apoi nici în sensul că ar fi un spirit universal sau o substanță infinită, în sensul în care înțelegeau Descartes și Berkeley pe Dumnezeu. Subiectul epistemologic nu este nici spirit finit, nici spirit infinit, el nu este în genere de natură psihică. Ca atare nici conținutul lui nu poate fi considerat ca psihic. A-l considera ca psihic, înseamnă, după Rickert, a-i acorda un sens ontologic, pentru care nu avem absolut nici o îndreptățire. Dar el nu este nici fizic. Conținutul conștiinței în genere este un conținut în genere, ce stă deasupra particularităților realului, particularități despre care teoria cunoștinței trebuie, la *începutul* cercetărilor ei, să facă abstracție. Căci aceste cercetări se mișcă la început pe un așa plan de generalitate, încât opoziția dintre fizic și psihic n-a devenit încă teoretic diferentă. Când e „de determinat numai natura generală a întregii existențe reale", nu ne interesează, spune Rickert, „care dintre obiectele reale imanente sunt corpuri și care sunt viață sufletească, sau ce criterii avem ca să hotărâm aceasta." Căci deocamdată importantă este natura generală a existenței, iar nu deosebirile din sânul realității. Demn de reținut este că atât faptele sufletești cât și faptele fizice sunt deopotrivă conținut de conștiință, că o parte din acest conținut este psihic, o altă parte este fizic, și că deci „corpurile nu sunt simple fenomene ale vreunui transcendent necunoscut", ci „sunt realități empirice și tocmai ca realități sunt de regăsit nemijlocit în conștiință ca tot realul". Corpurile sunt, după Rickert, și ele nemijlocit date în conștiință și de aceea sunt conținut de conștiință.

Astfel înțelese lucrurile, concepția imanentistă nu are nimic comun cu o metafizică spiritualistă. Ea se ridică deopotrivă atât în contra materialismului, cât și în contra

spiritualismului. Corpurile nu sunt după această concepție mai puțin reale decât faptele psihice, cu toate că ele sunt reduse la conținut de conștiință. Ele nu sunt nici mai puțin nemijlocite decât faptele sufletești. Căci individului nemijlocite îi sunt numai propriile stări sufletești, pe când acelea ale altora îi devin cunoscute pe baza unor fenomene fizice observate. „De aceea trebuie să se spună că pentru indivizi lumea corporală poartă cantitativ într-o măsură *mai mare* caracterul unui dat imediat (*der unmittelbaren Gegebenheit*) decât psihicul. Orice corp nu este numai conținut în genere de conștiință, ci poate, potrivit naturii lui, să fie nemijlocit aflat (*erfahren*) sau trăit de către orice subiect real. Existența psihică, din contră, este totdeauna accesibilă numai unui singur subiect individual în acest mod de nemijlocit.“ De aceea nu avem nici un drept de a considera psihicul ca imanent, iar fizicul ca transcendent. „Dacă am vrea să numim transcendent realul care se află în afara conștiinței *individuale*, atunci întregului psihic străin i-ar reveni caracterul de transcendență. Asupra existenței transcendente a corpurilor, din contră, nu s-ar putea face o asertiune universală în genere. Ea ar trebui să fie hotărâtă special pentru fiecare caz în parte. Numai propria viață sufletească și o parte continuu schimbătoare a lumii corporale ar fi atunci să se considere ca făcând parte din imanent, și aceasta ar duce la o noțiune de imanență științifică cu totul inutilizabilă. Pentru fiecare om ar fi atunci altceva imanent și altceva transcendent decât pentru fiecare altul. Problema imanenței sau transcendenței eului în genere n-ar mai avea pentru știință nici un sens.“ Iată motive suficiente pentru a transforma tot realul în conținut de conștiință și a abandona subiectul real, spre a adopta subiectul epistemologic. Dar făcând acest lucru se răstoarnă cu totul concluziile la care ajunge realismul transcendental: ceea ce acesta numește „fenomen“ este de fapt realitate „adevărată“, iar ceea ce acesta consideră drept realitate nu este decât o simplă noțiune. De aceea Rickert subliniază că poziția pe care o deține idealismul epistemologic astfel înțeles mai poate fi caracterizată și ca *empirism*. Termenul de *pozitivism* ar fi și el indicat, dacă prin pozitivism s-ar înțelege toate acele teorii care nu admit o despicare a realității în realitate transcendentă absolută și realitate imanentă relativă. Rickert adaugă că și termenul de *realism* ar fi nimerit, dacă acest termen n-ar fi primit de la Platon și Kant semnificări metafizice care dublează realitatea și e menit să provoace confuzii. Dacă n-ar fi aceste neajunsuri, „am putea spune că *punctul nostru de vedere* este *adevăratul realism*“. Căci, în adevăr, ce urmărește el? „El vrea să numească lucrurile, care suntem noi toți și pe care le cunoaștem, reale (real), și cuvântul real (*wirklich*) să nu-l întrebuințeze pentru o lume cu totul problematică, adăugată abia prin gândire la realitatea cunoscută. El vrea în special să nu coboare natura și istoria sau materialul științelor particulare la simplă aparență și astfel s-o lase să se derealizeze.“

Am fi pe o cale cu totul greșită dacă, după această expunere, pe care am făcut-o ceva mai dezvoltată, a punctului de vedere al imanenței reprezentat de Rickert, am trage concluzia că el este până la urmă un imanentist radical. Poziția imanentistă adoptată de Rickert a fost numai una premergătoare introductivă, menită să dezvăluie și să distrugă falsa noțiune de transcendență. „Punctul de vedere al imanenței nu este ultimul, ci *primul* cuvânt al teoriei cunoștinței.“ Tot ceea ce a făcut Rickert până acum, a făcut pentru imanență, dar în vederea transcendenței — în vederea adevăratei transcendențe, nu a celei false. În legătură cu transcendența, el a îndeplinit până acum o operă negativă. Acum el

înțelege să treacă la cea pozitivă. De aceea spune el semnificativ: „Transcendentul a murit, trăiască transcendentul!"

Dar problema aceasta a adevăratei transcendențe nu poate fi rezolvată, după Rickert, decât cu ajutorul și pe baza *judecății*. Nicicând cu ajutorul și pe baza facultății de *reprezentare*. Pentru a dovedi și mai convingător acest lucru, Rickert caută să arate piedicile imense și de netrecut ce stau în calea supoziției după care cunoașterea ar avea loc cu ajutorul reprezentărilor, după care reprezentările, copii ale lucrurilor, ar fi suficiente pentru cunoașterea realului. Dacă ar fi însă așa, atunci unul din factorii constituenți ai cunoașterii, subiectul, nu ar mai apărea în noțiunea de cunoaștere. „Reprezentările sunt în calitatea lor de copii, deci ca ceva *reprezentat (als Vorgestelltes)*, la fel ca și lucrurile pe care trebuie să le cunoaștem prin ele, pur și simplu *obiecte*." De aceea a spune că a cunoaște înseamnă a reprezenta e totuna cu a suprima rolul subiectului, căci dacă reprezentarea copiază în adevăr obiectul, atunci nu mai avem un subiect ce stă în raport cu obiectul, ci avem numai obiecte ce stau în raport unele cu altele. Să presupunem însă că reprezentările copiază în restrânsul înțeles al cuvântului lucrurile percepute, totuși ele nu vor putea fi numite adevărate. E neapărat nevoie de un subiect care să *constate* de fapt concordanța dintre original și copie, „și *această* cunoștință nu ar putea fi iarăși numai o reprezentare ce copiază (*eine abbildende Vorstellung*), pentru că atunci ar fi să se cunoască de către un nou subiect o nouă concordanță dintre original și copie ș.a.m.d. până la infinit". Rickert caută să demonstreze că în realitate „cunoașterea nu se află nicăieri pe drumul unei reproduceri cât mai fidele a lumii reprezentărilor", ci că ea, dimpotrivă, deosebește esențialul de neesențial, reține anumite elemente și neglijează altele, alege numai o parte foarte mică din ele și le ordonează în așa fel, încât ceea ce obține nu concordă cu „ordinea" dată în percepții. Varietatea realității conținutului de conștiință este în adevăr imensă, nesfârșită, și a-i face o copie fidelă este imposibil. Conținutul realității percepute rămâne desigur un factor hotărâtor pentru obiectivitatea cunoștinței, dar tot atât de adevărat este, după Rickert, că această obiectivitate este în funcție și de principiile de selecție și ordonare, „cu ajutorul cărora este biruit teoretic continuul eterogen al materialului imediat trăit". Dacă s-ar analiza mai îndeaproape lucrurile, s-ar vedea că între percepțiile și reprezentările ce se pretind că le copiază există tot atâtea inegalități câte egalități, „și totuși aceste inegalități nu fac cunoștința cumva neadevărată, cum ar trebui să se gândească după teoria-copie, ci trebuie să fie în mod necesar prezente, pentru ca să se poată vorbi în genere despre cunoștință". Mulți cred că lucrurile se petrec cu cunoștința așa cum se petrec în artă: că un portret sau un peisaj seamănă cu originalul din natură și că tabloul este cu atât mai bun cu cât copiază mai bine originalul, fără să-și dea seama că nici în artă nu poate fi vorba de o concordanță exactă între tablou — socotit copie — și original. Intuiția artistică nu este nicicând o simplă copie. Cu atât mai puțin cunoștința științifică. „Noi nu găsim știința cu noțiunile ei nicăieri pe drumul unei cât mai fidele reproduceri a materialului neprelucrat noțional, și chiar când problema ei ar consta în a copia realul cu reprezentări, atunci problema ar trebui să fie dezlegată într-o măsură cu atât mai mare, cu cât mai fidelă este copierea realității cu reprezentări." Dar, adaugă Rickert, chiar dacă s-ar admite că pentru a fi adevărată cunoștința trebuie să reproducă fidel realitatea, totuși rămâne o problemă extrem de importantă care prin aceasta nu este dezlegată: anume problema „cunoștinței că modelul

care trebuie să fie reprodus este *real*", adică tocmai problema epistemologică prin excelență. Pentru omul de știință particulară aceasta nu este o problemă, pentru că el *presupune* ca existent „materialul" cunoștinței lui. „Materialul real, care-i stă în față, îi este ... totodată obiectul, după care se orientează ca după criteriul (*Masstab*) cunoștinței lui." Teoria cunoștinței însă nu trebuie să procedeze ca științele particulare, adică nu trebuie să lase necercetat tocmai ceea ce se înțelege de la sine. „Din contră, cunoștințele cele mai de la sine înțelese și cele mai sigure sunt pentru ea cele mai importante, pentru că ele sunt baza tuturor cunoștințelor. Tocmai aceste baze are a le face problemă a ei, înainte să cerceteze cunoașterea mai puțin înțeleasă de la sine." Științele particulare presupun realitatea materialului și pe ele nu le preocupă la acest material decât însușirile lui de conținut. Dimpotrivă, problema epistemologică este tocmai problema existenței, a realității. Cu alte cuvinte, când noi cunoaștem ceva ca *real*, teoria cunoștinței își pune întrebarea: după ce mă orientez eu cu acest prilej? A răspunde că ne orientăm în reprezentările noastre copiative după realitate, care ar fi modelul, înseamnă a da un răspuns care n-are nici un sens. Rickert atrage atenția că în filosofia transcendentală trebuie să se facă o deosebire strictă între *materialul* real pe care ni-l reprezentăm și *obiectul* cunoștinței, căci materialul nu coincide cu obiectul. „Unde este vorba de cunoștința, spune Rickert, că materialul *este* real, obiectul ei dătător de direcție nu poate să fie însuși materialul real reprezentat. Ba chiar *acest* obiect nu se lasă în genere cunoscut prin reprezentări. Numai obiectul care coincide cu materialul este reprezentabil."

Dar problema realității — și trebuie să prevenim de pe acum, problema *formală* a realității — nu poate fi rezolvată, după Rickert, decât dacă facem deosebirea, pe care o făcuse și Kant, dintre *conținutul* și *forma* cunoștinței. Un exemplu ne va lămuri și asupra acestei deosebiri. Când spunem: „Această foaie este reală", realitatea predicată despre subiectul „această foaie" nu face desigur parte din conținutul realului, fiindcă „reală" poate să fie denumită atât toată existența fizică, precum și toată existența psihică. Fiind așa de generală, noțiunea de realitate nu poate avea decât semnificația unei simple *forme* „goale". Formă „goală" este și noțiunea de existență, precum forme goale sunt și noțiunile de lucru și de însușire. De îndată ce ne dăm seama de aceste deosebiri între conținut și formă, putem vedea numaidecât că teoria cunoștinței-copii este cu totul insuficientă ca să explice natura cunoștinței, că ea *presupune* o mulțime de lucruri, care nu trebuie numai presupuse, ci și examinate, ba chiar examinate îndeaproape și adânc. Dacă spunem că judecata: „Această foaie de hârtie este albă" e adevărată, n-am pătruns cu nimic în miezul problemei și nici n-am sesizat măcar problema. Pentru a o sesiza, noi trebuie să facem *deosebirea*, spune Rickert, între „albul" ca reprezentat și „albul" ca perceput și să *comparăm* pe cel dintâi cu cel din urmă. Deosebirea aceasta este esențială pentru epistemologie și ea nu poate fi făcută de teoria cunoștinței-copii. Conținutul perceput, „această foaie de hârtie", devine cunoscut prin aceea că el primește forma „albă". Toate noțiunile sunt, după Rickert, forme și, în comparație cu conținuturile percepute, care sunt totdeauna individuale, ele sunt ca forme totdeauna generale. Însuși cuvântul „această" din judecata: „Această foaie de hârtie este albă" este formă și ca atare el e general, ba chiar, fiindcă se poate aplica la orice conținut posibil și imaginabil, el posedă cea mai mare generalitate posibilă. Nu există cunoștință fără formă, fiindcă orice cunoștință are loc numai prin aceea că un conținut primește o

formă. Şi tocmai acest element esenţial al cunoştinţei, forma, nu este deloc ţinut în seamă de teoria cunoştinţei-copii. „Teoria cunoştinţei-copii ignoră forma pretutindeni prezentă şi cu ea problemele care se află ascunse în cunoştinţă, căci abia prin formă ajungem noi în domeniul cunoştinţei." De aceea *toate* problemele teoriei cunoştinţei sunt probleme de formă şi pretutindeni se naşte întrebarea: după ce trebuie să se orienteze *forma* conţinutului de cunoştinţă, pentru ca astfel cunoştinţa să devină adevărată, deci cunoştinţă? La această întrebare nu se poate răspunde, spune Rickert, că obiectul ar fi conţinutul realităţii percepute, nici că forma n-ar avea nevoie de nici un obiect. Căci aceasta ar însemna ca orice formă, indiferent care, unită cu orice conţinut, indiferent care, să ducă la o cunoştinţă adevărată. „Tocmai ceea ce deosebeşte cunoştinţa de materialul orb, numai trăit sau perceput şi ceea ce nu face parte din conţinut, ci din formă, este la ea elementul de care depinde problema obiectivităţii ei." O problemă pe care teoria cunoştinţei-copii nu este în stare s-o pună, necum s-o rezolve. „Obiectul formei cunoştinţei este până acum cu totul problematic şi cu aceasta totodată obiectul cunoştinţei în genere, fiindcă nu există nici o cunoştinţă fără formă." În tot ce cunoaştem este vorba de un conţinut care a primit o formă, şi anume o formă despre care nu se poate spune sub nici un motiv că este o copie luată cu ajutorul reprezentării. Şi acum se pune întrebarea, care are o importanţă capitală pentru filosofia transcendentală: pentru a afirma că ceva este real, după ce ne orientăm? Pe ce se întemeiază adevărul asertiunii că este ceva real? A răspunde la această întrebare, că obiectul cunoştinţei îl constituie materialul faptic real, înseamnă a ignora sensul întrebării şi a da un răspuns tautologic, anume că „criteriul pentru forma cunoştinţei realităţii este ceea ce e cunoscut ca real." Cu acest răspuns nu ne-am lămuri deloc asupra problemei. Un pas mai departe în rezolvarea ei îl facem numai dacă admitem că există un obiect transcendent pe lângă realul imanent, dacă prin obiect înţelegem cu totul altceva decât materialul imanent care este obiect al ştiinţelor particulare, dar nicicând obiect al cunoştinţei în sens epistemologic. Pasul acesta nu-l putem face însă, după Rickert, decât cu ajutorul judecăţii. Rickert îşi însuşeşte ideea lui Aristotel şi a atâtor altor gânditori că *adevărul* se află în judecată şi că numai datorită judecăţii putem noi cunoaşte. A cunoaşte este totuna cu a judeca. De aceea când întrebăm de obiectul cunoştinţei nu facem altceva decât să întrebăm de obiectul judecăţii. Identificând însă problema cunoştinţei cu problema judecăţii, Rickert ţine din capul locului să atragă luarea-aminte că trebuie să ne lămurim mai întâi asupra naturii judecăţii. Fiindcă dacă înţelegem judecata aşa cum fac Sigwart şi Wundt, de pildă, ca o raportare de reprezentări, ne întoarcem din nou la ceea ce am văzut că este absolut insuficient pentru dezlegarea problemei ce ne interesează, adică ne întoarcem la reprezentări şi la teoria cunoştinţei-copii. Judecata ar reproduce reprezentările, iar reprezentările ar reproduce realul. Judecata n-ar fi altceva decât o copie a copiei. Şi atunci ne-am afla iarăşi în faţa întrebării: pe ce-şi întemeiază reprezentările, pe care judecata le reproduce, obiectivitatea?

Rickert nu se împacă deloc cu concepţia tradiţională despre judecată. El va căuta deci să demonstreze că judecata nu este nici o simplă analiză a unei reprezentări, cum susţine Wundt, nici numai o simplă sinteză de reprezentări, cum afirmă Sigwart, ci că ea conţine factori de altă natură decât reprezentările şi că tocmai în aceşti factori stă ceea ce este important în cunoaştere. Fiindcă problema judecăţii este fundamentală pentru

problema cunoştinţei, Rickert se ocupă pe larg cu această problemă, aducând contribuţii ce-au exercitat o mare influenţă în filosofia contemporană. De aceea nu se poate înţelege concepţia lui Rickert dacă nu cunoaştem mai întâi în liniile ei esenţiale teoria pe care o are el despre judecată.

Rickert se ridică împotriva tuturor încercărilor pe care le-au făcut unii gânditori, de a reduce actul judecăţii la un simplu act psihic, de a denatura problemele epistemologice în probleme psihologice. Psihicul nu se caracterizează, după gânditorul nostru, numai prin aceea că este real, ci şi prin alte însuşiri, pe care, e drept, nu le întâlnim numai la psihic. Tot realul, spune Rickert, ar putea fi împărţit în două clase fundametale: într-una ar putea fi trecutc toate obiectele, care ar fi cercetate numai în *existenţa* lor, care ar putea fi considerate numai în ceea ce ele sunt *pentru sine*; iar în a doua clasă ar putea fi trecute toate acele obiecte care înseamnă ceva pentru *altceva*, care cuprind ceva ce depăşeşte propria lor existenţă, care, cum spune Rickert, *prestează* ceva pentru altceva. Cu alte cuvinte, am avea realităţi libere de orice semnificaţie şi realităţi pline de semnificaţii. Fizica, de pildă, tratează obiectele ei în existenţa lor liberă de semnificaţii, în existenţa lor pentru sine. Şi ea face acest lucru pe bună dreptate. Dimpotrivă, biologia este o ştiinţă care tratează organismele ca *organisme*, care nu se mulţumeşte adică numai cu stabilirea simplei lor existenţe, ci consideră organismele ca realităţi pline de semnificaţii. „Cuvântul «Organon» şi-ar pierde sensul dacă n-am gândi că orice instrument este un instrument pentru altceva şi prin aceasta dobândeşte o semnificaţie (*Bedeutung*) care nu coincide cu simpla lui existenţă." Exact la fel este şi cu psihologia. Viaţa sufletească este călăuzită de scopuri şi dominată de prestări (*Leistungen*). Însăşi noţiunea de organism corporal îşi are originea în conexul de prestări al vieţii sufleteşti şi de aici a fost apoi transpus în biologice. „Toate noţiunile despre psihic sunt, originar, spune Rickert, noţiuni de prestare." Chiar când este vorba de stabilit *deosebirile* dintre diferitele categorii de fenomene sufleteşti, aceste deosebiri nu pot fi făcute decât ţinând seama de prestările şi semnificaţiile fenomenelor. Desigur, procesele sufleteşti pot fi studiate şi în nuda lor existenţă psihică, adică făcându-se cu totul abstracţie de prestările şi semnificaţiile lor, ceea ce au şi făcut o seamă de psihologi. Totuşi o psihologie care lucrează cu noţiuni de prestare şi cu semnificaţii este absolut necesară. Căci o seamă întreagă de procese sufleteşti nu pot fi determinate şi înţelese, dacă se face abstracţie de prestare şi de semnificaţie. Din acestea face parte şi judecata. Orice judecată se caracterizează faţă de celelalte categorii de realităţi sufleteşti prin aceea că singură ea poate fi *adevărată* sau *falsă*. Această caracterizare nu este însă posibilă decât prin aceea că se întrebuinţează *noţiuni de prestare* (*Leistungsbegriffe*) şi se atribuie realităţii sufleteşti în chestiune un sens. „*Wahr, oder auch falsch, ist ein psychischer Vorgang* nie *seinem blossen* Dasein *nach, sondern stets nur insofern, als er etwas für etwas anderes, nämlich für die Erfassung einer unabhängig von ihm bestehenden Wahrheit* bedeutet *oder nicht bedeutet. Das Urteilen existiert als wahres Urteilen oder als Erkennen nur in Akten des Meinens oder Verstehens, durch die etwas, das sie selbst nicht wirklich sind, als wahr gemeint oder verstanden wird, und besonders der Begriff des Urteilsaktes lässt sich nur schwer oder vielleicht auch gar nicht von dem Gedanken an diese Leistung für etwas Anderes loslösen. Eine Urteilspsychologie, die das Urteilen als das* definiert, *was wahr oder falsch sein kann, und dann dementsprechend als theoretisch differentes Gebilde*

untersuchen will, ist daher nur in Gestalt einer Wissenschaft möglich, die mit Leistungsbegriffen arbeitet." Ceea ce actul judecății cuprinde în sine și poate fi numit adevărat sau fals nu coincide cu realitatea psihică a judecății. Ceea ce este adevărat în actul judecății nu este acest act ca realitate psihică, ci ceea ce cuprinde el dincolo de existența psihică, *sensul* ei. De aceea, spune Rickert, trebuie să se deosebească pe cât se poate de sever între *stabilirea pur psihologică* a existenței și *interpretarea logică a sensului*, existență psihologică și sens logic care stau la un loc în actul judecății. Se impune deci, atunci când vorbim de judecată, să fim totdeauna lămuriți despre care judecată anume este vorba: despre actul psihologic al judecății, și care este material al psihologiei, sau despre sensul ei logic.

Rickert socoate necesară însă încă o deosebire în domeniul sensului însuși. El distinge un sens „subiectiv" și un sens „obiectiv". Sensul „subiectiv" este acela care se află implicat în actul judecății, care apare unit cu realul psihic al judecății și este strâns legat de el. Sensul „obiectiv" este adevăratul cuprins logic al judecății, acela care există independent și desprins de realul psihic, e ceea ce numim „adevărul" judecății, *„und den wir alle gemeinsam* als denselben *meinen und verstehen, wo wir überhaupt urteilen oder etwas als wahr aussagen.*" Sensul „obiectiv", care ar mai putea fi numit și transcendent, se deosebește principial atât de realitatea psihologică a judecății, cât și de sensul „subiectiv", care, fiindcă este cuprins în această realitate, poate fi numit și imanent. Pentru a face evidentă această deosebire, Rickert dă un exemplu. Procesele psihice care se află la baza judecății: $2+2=4$ se caracterizează prin aceea că ele există real numai în câte un individ și că au un început și un sfârșit în timp, că au o existență temporală. Din contră, cuprinsul logic al judecății: $2+2=4$ nu e ceva ce ar exista în timp și ar face parte numai din viața sufletească a cutărui sau cutărui individ. *„Es wird vielmehr von allen, die es verstehen oder meinen, als etwas Ueberindividuelles* gemeinsam *«erlebt», d. h. es wird von den verschiedensten Individuen als* dasselbe *verstanden, falls es überhaupt so «verstanden» wird, wie es «gemeint» ist, und «dasselbe» kann zwar von mehreren Individuen durch mehrere reale Akte gemeint oder verstanden werden, aber nicht selbst in verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach* vorkommen, *denn dann wäre es gerade* nicht *«dasselbe».*" Conținutul judecății, acela care singur numai este *adevărat*, nu are nimic a face cu timpul, el nu are nici început, nici sfârșit în timp, într-un cuvânt, nu are o existență temporală. Numai actele sufletești, substratul lor real, au o asemenea existență. *„Es gilt vielmehr* zeitlos, *wenn es überhaupt gilt oder wahr ist. Zeitlose psychische Realitäten aber gibt es ebensowenig wie solche, die nicht Bestandteile nur* eines *individuellen Seelenlebens sind.*" Conținutul logic al judecății, sensul ei obiectiv, face parte dintr-un imperiu aparte, independent, din imperiul pe care Rickert îl numește al *sensului ireal.*

Există deci deosebiri fundamentale între actul real al judecății, sensul ei „subiectiv" și sensul ei „obiectiv". Dar asta nu înseamnă că între toate aceste trei înfățișări diferite ale judecății nu există nici o legătură. Dimpotrivă, ele stau în contact și au legături între ele. *„Der unwirkliche objektive Gehalt wird* von *den wirklichen Akten gemeint oder verstanden, und damit kommen wir von neuem auf den* immanenten *oder* subjektiven *Urteilssinn zurück. Er beruht, wie wir jetzt sagen können, darauf, dass die reelen psychischen Vorgänge etwas fur* das Erfassen *des irrealen, nicht psychischen Gehalts*

leisten, *oder: dieser objektive Gehalt ist das «Andere», das dem Akt des Urteilens subjektiven Sinn* verleiht." Sensul „subiectiv" sau imanent este acela care face legătura între judecata luată în existența ei psihică și conținutul obiectiv valabil al judecății. Sensul imanent formează așadar un domeniu intermediar, un *imperiu central* (*Mittelreich*) față de judecata psihologică și de cea logică. Imperiul acesta al sensului imanent se deosebește de asemenea principial de substratul real psihic al judecății și din această cauză el este cu totul inaccesibil noțiunilor psihologice. Ca sens imanent al actului psihic, el este mai strâns legat cu acesta decât sensul obiectiv, fără ca prin această legătură să dispară deosebirile principiale dintre el și realul psihic cu care este unit. Sensul imanent este de asemenea ireal, formând o sferă specială a irealului.

Judecata nu se prezintă deci așa de simplă, cum au crezut reprezentanții „psihologiei pure", care și-au închipuit că în rezolvarea problemei judecății se pot dispensa de noțiunile de prestare și de elementele semnificative. Dacă „a cunoaște înseamnă totdeauna a judeca", atunci actul judecății nu mai este o simplă noțiune de existență, ci una de prestare. „*Im Akt des Urteilens, der erkennt, haben wir von vornherein einen Begriff, der kein reiner Daseins- sondern ein Leistungsbegriff ist. Ja, nur wo eine Leistung vorliegt, dürfen wir von einem Akt des Urteilens sprechen.*"

Pentru a scoate și mai bine în relief că în adevăr a cunoaște înseamnă a judeca, Rickert pune în comparație judecata cu reprezentarea și întrebarea. A reprezenta nu înseamnă, cum știm acum, a cunoaște. A întreba înseamnă mai mult decât a reprezenta, fiindcă a întreba înseamnă a căuta cunoștința, totuși nici a întreba nu înseamnă a cunoaște. Să luăm un exemplu. „Soarele strălucitor" este o reprezentare, „strălucește soarele?" este o întrebare și „soarele strălucește" este o judecată. În toate aceste trei cazuri, elementele de reprezentare sunt aceleași și totuși între primele două și cea din urmă este o prăpastie de netrecut. Reprezentarea: „soarele strălucitor" și întrebarea: „strălucește soarele?" sunt dincoace de cunoaștere, adică nu pot fi nici adevărate, nici false. Singură judecata poate întruni unul din cele două atribute, al veracității sau al falsității. Ceea ce judecata are în plus față de reprezentare și întrebare și o face teoretic diferentă, adică adevărată sau falsă, este elementul asertării, adică faptul că ea este totdeauna o *afirmare* sau o *negare*. Afirmarea și negarea sunt elemente indispensabile și constitutive ale judecății. „În reprezentarea: «soarele strălucitor», în întrebarea: «strălucește soarele?» și în judecățile: «soarele strălucește» și «soarele nu strălucește», elementele de reprezentare (*vorstellungsmässige*) sunt pretutindeni aceleași. Dar ele singure nu pot da adevăr, căci primele două produse, în care ele de asemenea apar, nu sunt niciodată adevărate. Abia afirmația și negația fac din raporturile reprezentărilor un produs, la care se pot aplica noțiunile adevărat sau neadevărat. Actul propriu-zis al judecății poate de aceea consta potrivit sensului lui *numai* într-o afirmație *sau* negație și nu într-un al treilea." Percepția ca simplă percepție nu este cunoștință. La percepție ca percepție trebuie să se adauge actul judecății, adică o afirmație sau o negație, pentru a avea o *cunoștință*. A determina judecata ca pe o repetare a unei cunoștințe nemijlocite, cum face de pildă Fries, înseamnă a confunda *condiția psihologică preliminară*, care e necesară pentru actul real al judecății, cu *sensul* logic al acestui act. Astfel, spune Rickert, pentru a aserta că aud sunete trebuie să fi auzit mai întâi sunete, căci numai auzirea sunetelor mă poate determina pe mine să fac judecata: „Eu aud sunete". Nu

auzirea sunetelor este adevărată, ci judecata că aud sunete. „Nu e deloc vorba aici de *motiv*, ci numai de *cunoștința însăși*, și simpla auzire sau percepere nu este încă o cunoștință, nici chiar una «imediată».“ Când se spune că judecata este o simplă repetare a intuiției imediate, percepția, sau a reprezentării, se trece cu vederea prăpastia care există între percepție sau reprezentare, pe de o parte, și judecată pe de altă parte. „Pasul de la percepție la *judecata* de percepție înseamnă pasul de la ateoretic în teoretic. «Cunoștință» trebuie să se numească ...numai ceea ce potrivit noțiunii sale cuprinde adevăr sau falsitate, și auzirea sunetelor ca simplă percepție nu este nici măcar teoretic diferentă ca întrebare, deci cu totul sigur nici adevărată nici falsă.“ Cunoștința despre sunetele pe care le aud nu stă prin urmare în percepție, ci în judecata asupra lor. „Atâta timp cât *numai* percep, nu cunosc încă, și anume nici mijlocit, nici nemijlocit.“ E adevărat că problema percepției este mult mai complicată decât pare la prima vedere, dar un lucru e cert: că acolo unde este vorba de *cunoaștere* perceptivă percepția este *mai mult* decât o simplă percepție. „Ea cuprinde judecata afirmativă că perceputul *există* real. Înainte de a fi judecat, nu există cunoștință încă și de aceea și cea mai nemijlocită cunoștință trebuie să aibă forma unei judecăți, în al cărei sens se află continuu o afirmație sau o negație.“

Acolo unde e vorba de cunoștință dezinteresată, de cunoștință pentru cunoștință, de cunoștință de dragul cunoștinței, judecata, spune Rickert, trebuie privită ca un *răspuns* la o *întrebare*, căci punerea problemei stă înaintea rezolvării ei. De aceea judecata pe care am mai avut-o ca exemplu mai sus, „acesta este real“, ar trebui lingvistic să aibă forma următoare: „acesta este (da) real“. „Acesta“ este conținutul și totodată subiectul judecății, „real“ este forma și totodată predicatul judecății. Dar forma „real“ este predicat numai datorită actului judecății, care, *afirmând*, atribuie forma-predicat conținutului-subiect. Judecata: „acesta este (da) real“ redă toate elementele esențiale ale judecății, adică subiectul, copula, afirmația și predicatul. Astfel stând lucrurile cu orice cunoștință, e ușor de văzut ce fundament poate avea o cunoștință imediată care să nu fie judecată. „Ea ar fi un «subiect», fără predicat și raportare, o reprezentare *(Vorstellen)* a *conținutului* «orb», fără *formă* teoretică, deci teoretic nici măcar diferentă“.

Pentru Rickert este prin urmare clar: a percepe, a reprezenta nu înseamnă a cunoaște. „Simplele reprezentări nu posedă încă însemnătate teoretică.“ Numai când judecăm sesizăm noi adevărul, numai când judecăm cunoaștem. De aceea noțiunea de cunoștință este indisolubil legată cu noțiunea de judecată. *„Jede Erkenntnis beginnt mit Urteilen, schreitet in Urteilen fort, und kann nur in Urteilen enden. Sie besteht also als «aktuelle». Erkenntnis allein aus Urteilsakten.“* Afirmarea sau negarea sunt elemente absolut constitutive ale procesului cunoașterii, iar subiectul cunoscător trebuie determinat ca un subiect care, cunoscând, afirmă sau neagă. *„Der eigentliche Erkenntnisakt besteht im Bejahen oder Verneinen, das theoretische Subjekt ist mit Rücksicht auf seine Erkenntnisleistung und seinen theoretischen Sinn stets als ein bejahendes oder verneinendes Subjekt zu deuten.“*

Ceea ce am cunoscut până acum în legătură cu judecata și cunoștința de la Rickert sunt lucruri importante, dar încă nu ceea ce constituie contribuția originală și cea mai interesantă a lui Rickert în legătură cu problema cunoștinței. Partea aceasta abia acum începe. Este, după Rickert, cu totul greșită determinarea ce se dă judecății că aceasta ar fi

o privire „contemplativă", indiferentă *(teilnahmslos)*, o cugetare de care subiectul se ține la distanță, la care nu participă cu nimic. Nu, ci comportarea noastră, când judecăm, este asemănătoare comportării noastre când voim. Când voim, ne *comportăm alternativ*, adică sau râvnim ceva sau detestăm *(verabscheuen)*. Această comportare alternativă o întâlnim și la judecată. Afirmarea sau negarea exprimă o *atitudine alternativă*: orice afirmare este *o aprobare*, orice negare este o *dezaprobare*, cum spune Rickert, „în afirmare sau în negare capătă expresie *o aprobare* sau *o dezaprobare* sau, cum putem spune pentru a scoate îndată în relief punctul hotărâtor, o atitudine alternativă față de *o valoare*". Rickert ține să atragă atenția că prin aceasta el nu vrea să susțină lucrul ce se înțelege de la sine, anume că oricărei judecăți adevărate i se atribuie o valoare și oricărei judecăți false o nonvaloare, ci ceva mai mult și de o mai adâncă semnificație, anume, „că actul judecății însuși ca afirmare și negare trebuie să fie identificat potrivit *sensului* lui cu atitudinea față de o valoare sau nonvaloare". Dar arătând că actul judecății e o comportare alternativă și e identic cu o atitudine față de valori, că este un *„Akt des theoretischen* Wertens", cu aceasta Rickert a arătat totodată și prăpastia ce există între simpla reprezentare pe de o parte și judecată pe de altă parte. „Atâta vreme cât reprezentările sunt numai reprezentate, ele vin și pleacă, fără ca noi să ne sinchisim de ele. Ele nu ne interesează atunci. Ele ne sunt indiferente." Cu totul altfel stau însă lucrurile atunci când vrem sau când judecăm. „...*Wie wir etwas entweder begehren oder verabscheuen wenn wir wollen, so stimmen wir einem Etwas entweder zu oder weisen es ab, wenn wir urteilen*". Atitudinea față de valori este constitutivă actului judecății. Fundamental greșită este prin urmare, după Rickert, opinia că funcțiunea reprezentării și aceea a judecății s-ar asemăna, fiindcă ambele s-ar comporta „contemplativ" și s-ar opune prin aceasta voinței, care se comportă „activ". Căci lucrurile stau cu totul altminteri. Actul judecății implică, după cum am văzut, o comportare activă și în acest caz el se aseamănă cu actele de voință și trebuie pus în aceeași clasă cu voința, care clasă este opusă aceleia a reprezentării, cu toate că în multe privințe actul judecății se deosebește de acela al voinței. *„Es steckt im Urteilsakt, und zwar als das für den Ausdruck seines logischen oder theoretischen Sinnes Wesentliche, um mit Bergmann zu reden, in der Tat ein «praktisches» Verhalten, das im wahren Bejahen einen Wert billigt oder annerkennt und im wahren Verneinen einen Unwert missbilligt oder verwirft.*" Este aproape de prisos să se adauge că ceea ce-i valabil despre judecată este valabil și despre cunoaștere, că prin urmare *„das Erkennen selbst mit Rücksicht auf seine Leistung als ein Werten zu deuten ist. Nur Akte des Wertens sind wahr oder falsch*". Comportarea alternativă nu poate fi înțeleasă ca atare fără noțiunea de valoare. *„Erst dem Wert gegenüber bekommt das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen* Sinn. *Was ich anerkennend bejahe, kann ich nur um seines Wertes willen bejahen, was ich verwerfend verneine,* muss *ich um seines Unwertes willen verneinen, genau ebenso, wie ich etwas nur um seines Wertes willen begehre oder es nur um seines Unwertes willen verbscheue. Die Worte Bejahen und Verneinen, mit denen wir die rein theoretischen Erkenntnisakte bezeichnen, haben gar keine angebbare Bedeutung mehr, wenn sie nicht ein Werten bedeuten.*" Numai datorită actului afirmării sau aceluia al negării *conținutul* cunoștinței, ce se află ca reprezentări în conștiință, capătă formă teoretică. Atitudinea de apreciere, de valoare, nu poate să lipsească din nici o cunoștință. *„Dies Werten darf nicht*

fehlen, falls eine Erkenntnis, d. h. etwas, das wahr oder falsch sein kann, zustande kommen soll, ja das Werten hat, weil es dem Inhalt erst die Form gibt, als der eigentliche Erkenntnisakt zu gelten." Și numai dacă înțelegem subiectul în sensul că afirmă, că ia atitudine, că apreciază, avem cu adevărat un subiect cunoscător. „*Erst mit dem bejahenden, stellungnehmenden,* wertenden *Subjekt tritt ein Subjeckt des Erkennens auf, das diesen Namen verdient, und das Subjekt darf, falls es zu irgendeinem «Erkennen» kommen soll, ebensowenig fehlen wie der davon unabhängige Gegenstand. Erst im dem Anerkennen eines Wertes haben wir den Akt zu sehen, den das Subjekt vollziehen muss, um den Gegenstand, worin er auch bestehen mag, in seinem Besitz zu bringen. Vorstellungen mit ihrem bloss vorgestellten Inhalt sind dem Wesen ihrer Leistung nach niemals schon* theoretische Subjektakte. *Nur wertenden Bejahungen kommt dieser Akt-Sinn zu.*"

Orice act de cunoaștere este după Rickert un act de recunoaștere a unei valori. În orice act de cunoaștere se recunoaște o valoare sau se respinge o nonvaloare. Rickert spune: „*Erkennen ist seinem logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten, während Irren* dementsprechend als *Verwerfen von Werten und als Anerkennen von Unwerten* verstanden werden muss", lucruri ce puteau fi trecute cu vederea, atâta vreme cât judecata era înțeleasă ca o simplă analiză sau sinteză de reprezentări, contemplarea teoretică ca o intuire pasivă a obiectului. Din momentul însă în care e stabilit că „sâmburele actului teoretic al judecății se află în afirmare sau în negare, atunci consecința acestui adevăr se impune în chip necesar: a cunoaște înseamnă a recunoaște valori sau a respinge nonvalori, iar a greși înseamnă a respinge valori și a recunoaște nonvalori.

„Recunoașterea, spune și Bruno Bauch, care în această privință este de acord cu Rickert, nu înseamnă deci comportarea emfatică în al cărei sens suntem obișnuiți să întrebuințăm cuvântul în viața curentă, unde de fapt are semnificația de «aprobare», de înaltă stimă, de laudă etc. Nu este nici măcar necesar ca în judecata faptică (Bauch face deosebirea între judecată faptică și judecată logică) să aibă loc o reprezentare asupra raportului ei cu judecata logică. Aceasta este treaba logicianului... Numai a lăsa să valoreze valabilitatea unei judecăți logice în genere, indiferent a cărei judecăți logice și fără considerare la structura ei, aceasta e ceea ce are de spus recunoașterea pentru judecata faptică."[1]

Dar susținând că judecata și deci cunoașterea implică o atitudine față de valori, că teoreticul el însuși cuprinde un esențial moment practic, Rickert ține să sublinieze că prin aceasta nu vrea să reducă teoreticul cu totul la practic, să suprime, cu alte cuvinte, teoreticul. Teoreticul rămâne mai departe teoretic, cu toate că el conține momente practice. „*Im übrigen bleibt das Urteilen insofern «rein theoretisch», als es nur wahr sein will und nicht anderes als Erkenntnis enthalten darf.*" Noi suntem obișnuiți, spune Rickert, să vedem *aprecieri* numai în viața *extrateoretică*, ceea ce este o eroare. Căci, cum am văzut, *aprecieri (Wertungen)* există și în domeniul pur teoretic, și anume există ca momente indispensabile și constitutive ale teoreticului. Prin urmare teoria rămâne mai departe pură teorie, cu toate că ea conține elemente practice.

---

[1] Bruno Bauch, *Wa[illegible] ...lichkeit*, 1923, p. 162.

Rickert ține să mai prevină o confuzie eventuală. Afirmând că *„Jedes Urteil... ist eine Beurteilung oder eine Wertung“*, el ține să atragă atenția că prin aceasta nu vrea să înțeleagă că orice judecată este o judecată de valoare. Judecățile de valoare rămân și mai departe o clasă specială și restrânsă de judecăți. Nu despre judecăți ca: „Acest miros este plăcut“, „Acest tablou este frumos“, „Această voință este morală“ e vorba atunci când Rickert susține că *„jedes Urteil... ist eine Beurteilung oder eine Wertung“*, că orice judecată este o recunoaștere de valori, ci despre înseși judecățile de *existență* sau *reale*, ca de pildă „Această foaie de hârtie este reală“. Adică el susține tocmai despre judecățile „în al căror cuprins obiectiv nu apare nici o noțiune de valoare“ că sunt în esența lor logică recunoașteri de valori, că sunt aprecieri *(Wertungen)*.

După ce știm cum se prezintă natura actului subiectiv al cunoștinței, se pune o altă problemă ce trebuie rezolvată. Se pune anume problema să „știm ce afirmăm sau negăm atunci când judecăm, ce se recunoaște și ce se aprobă prin actul judecății. Sau, cu alte cuvinte, în ce constă scopul a cărui atingere o urmărește cunoștința, atunci când vrea să fie obiectivă? Pentru a da însă răspunsul adecvat la aceste întrebări, Rickert crede necesar să lămurească, în *genere*, noțiunea de valoare, o noțiune dintre cele mai discutate și mai echivoce. De obicei valoarea e considerată ca ceva real, ceea ce după Rickert este cu totul greșit. În două sensuri este considerată valoarea ca reală. Fiindcă există obiecte *reale* care posedă valoarea, se crede că valoarea ea însăși este reală, o eroare dintre cele mai grave. Căci ceea ce este real la un tablou e pânza, culoarea, lacul, dar nu valoarea lui estetică. Valoarea lui estetică este unită cu aceste lucruri reale, fără să se identifice cu ele. Aceste obiecte reale, care sunt unite cu valori, Rickert le numește *bunuri*. Din această categorie de „valori“ fac parte și „valorile economice“, cu care se ocupă economia politică. Pe de altă parte, fiindcă subiectele reale apreciază valorile, fiindcă subiectele prin unele din actele lor iau atitudini față de ele, se crede că un tablou, de pildă, devine operă de artă sau o realitate, un bun, datorită faptului că aceste subiecte le atribuie valori. Dar și o opinie și alta este greșită. „Este fără îndoială exact că valorile sunt pentru noi totdeauna unite cu aprecieri *(Wertungen)* sau că noi putem *găsi* valori numai la bunuri reale. Dar valorile sunt unite cu realități și tocmai de aceea nu sunt *același lucru* ca aprecierile sau bunurile reale. Valoarea, din contră, face parte ca valoare dintr-o sferă noțională proprie și cu totul alta decât tot ceea ce este real“, așa cum am văzut că este cazul cu sensul. Când e vorba de acte de aprecieri, este foarte normal să se întrebe dacă ele există sau nu. Când este însă vorba de valori ca *valori* în strictul înțeles al cuvântului, întrebarea despre existența lor nu are nici un sens, este de-a dreptul absurdă. Despre valori se poate numai întreba dacă ele sunt *valabile* sau nu, niciodată însă dacă există sau nu. „Într-un cuvânt *bunurile* și *aprecierile* nu sunt valori, ci uniri de valori cu realități. De aceea valorile, ele însele, nu se găsesc nici în domeniul obiectelor reale, nici în acela al subiectelor reale. Ele formează un imperiu pentru sine, care se află *dincolo de subiect și obiect*, atâta timp cât cu aceste cuvinte ne gândim numai la realități“. Rickert recunoaște că în imperiul valorilor trebuie să se facă o serie de distincții, căci nu toate valorile valorează absolut, cum sunt de pildă valorile hedonice, care valorează „numai pentru eul individual în locul de spațiu și în punctul de timp în care individul are afectul de plăcere“. Dar aceasta este o chestiune ce nu stă în strânsă legătură cu problema judecății și deci a cunoștinței.

Când afirmăm, în genere când asertăm, avem nevoie de un *criteriu* faptic al adevărului, fiindcă altfel n-am putea afirma sau nega, n-am putea în genere judeca. Acest criteriu ne este dat imediat în starea sufletească numită certitudine; pe baza acestei stări sufletești deosebim valoarea pe care o recunoaștem prin judecata afirmativă. Între existența momentană și trecătoare a realității psihice și valabilitatea valorilor nu este nici o legătură: una nu impietează cu nimic domeniul celeilalte. „*Selbst wenn das wirkliche psychische Sein etwas ganz Vorübergehendes ist, sind wir trotzdem davon ueberzeugt, dass das Urteil oder die Bejahung, zu der wir dadurch veranlasst werden, überall und immer vollzogen werden soll. Vorstellungen, z. B. eine Reihe vom Tönen, kommen und gehen. Das Urteil aber, dass ich sie gehört habe, hat, auch wenn die Töne die flüchtigste und gleichgültigste Sache von der Welt sind, eine über sie hinausgehende Bedeutung insofern als es nicht denkbar ist, dass ich jemals mit Recht urteilen könnte nein, ich habe die Töne nicht gehört.*" *Sau, cu alte cuvinte: „Bei jedem Urteilsakt setze ich in dem Augenblick, in dem ich bejahe, voraus, dass ich damit etwas anerkenne, was völlig unabängig von meinem momentan vorhandenen realen psychischen Zustande* zeitlos gilt". Actul judecății cuprinde o semnificație logică și presupune valabilitatea supratemporală, absolută, a valorii, și această particularitate a lui este ceea ce deosebește aprecierea *logică*, judecata, de aprecierea hedonică. Prin semnificația logică pe care o cuprinde, actul judecății se deosebește de toate celelalte procese sufletești și tot ea este aceea care conferă oricărei judecăți adevărate o valabilitate în afară de timp. „Valoarea recunoscută în orice judecată adevărată este, pentru că e absolută în valabilitatea ei, de asemenea și *independentă* de orice conținut de conștiință real individual, care ca fenomen temporal are totdeauna un început și un sfârșit." Valorile sunt independente de actele reale de conștiință ale indivizilor, care, în judecățile lor, le recunosc, dar indivizii care judecă se simt *dependenți* de ele. „Când vrem să judecăm, noi suntem obligați de starea de certitudine, mai precis de valoarea despre care ea ne informează: noi nu avem voie să afirmăm sau să negăm arbitrar. Noi suntem determinați de o «putere», căreia i ne supunem, după care ne orientăm sau pe care noi o recunoaștem ca obligatorie pentru noi." E aici vorba de o putere supraindividuală, pe care nimeni n-o poate tăgădui, pe care oricine a simțit-o, când a vrut să enunțe o judecată adevărată. „Dacă aud tonuri și vreau în genere să judec, eu sunt, cu alte cuvinte, neapărat *constrâns* să afirm că aud tonuri. Fără o astfel de «necesitate», eu mă găsesc în starea de incertitudine și în genere nu judec, sau în orice caz știu că nu ar trebui să judec. Starea certitudinii, mai precis valoarea, despre care ea îmi dă de știre, împrumută judecății mele, când afirm, caracterul *necesității* necondiționate." Această necesitate nu lipsește din nici o judecată, chiar când e vorba de constatarea unui fapt cât de simplu și elementar. Necesitatea aceasta care caracterizează judecata în genere și care din această cauză este numită de Rickert „necesitate de judecată" *(Urteilsnotwendigkeit)* se deosebește cu totul de necesitatea pe care o întâlnim la percepție și reprezentare. *„Die Notwendigkeit, um die es sich beim Urteilen handelt, ist nicht wie die des Vorstellens eine Notwendigkeit des realen Seins oder des* Müssens. *Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer «Macht», die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteilen doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man, wie wir wissen, nur einen* Wert. *Dessen Notwendigkeit aber ist nie die des wirklichen Seins, denn Werte sind als Werte überhaupt*

nicht real. Daher verstehen wir unter Urteilsnotwendigkeit auch nicht etwa den psychischen «Zwang» oder die kausale Notwendigkeit, die den Akt der Bejahung wirklich hervorbringt... Die Urteilsnotwendigkeit, die wir meinen, kann mit ihr deswegen nicht zusammenfallen, weil sie nicht die reale Ursache, sondern der logische «Grund» des Urteilens ist".

Mergând mai departe cu preciziunea, Rickert spune că necesitatea de judecată este *„eine Notwendigkeit des Sollens". „In ein Sollen verwandelt sich der zeitlos geltende, vom Akt der Zustimmung unabhängige Wert, sobald er auf ein Subjekt und dessen Wertung bezogen wird. Die Notwendigkeit* fordert *vom Subjekt Anerkennung, auch ohne faktisch anerkannt zu sein. Das ist ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber als ein* Imperativ, *den wir beim Bejahen dann gewissermassen in unseren Willen aufnehmen und ihn uns so zu eigen machen. Kurz, es ergibt sich die für unsern Zusammenhang entscheidende Einsicht: was mein Urteilen und damit mein Erkennen leistet, ist das durch Urteilsnotwendigkeit verbürgte* Sollen, *das ich bejahend anzuerkennen habe".*

Judecățile sunt adevărate fiindcă se supun imperativului, fiindă recunosc *„das Sollen"*. Noțiunea de valoare nu este, pentru judecata adevărată, o noțiune derivată, adică judecata nu dobândește o valoare *fiindcă* este adevărată, ci adevărul judecății se determină cu ajutorul valorii pe care ea o recunoaște. Iar pentru a distinge valorile ce sunt recunoscute de către judecăți de celelalte valori — etice, estetice, religioase etc. — Rickert le numește valori logice sau *teoretice*. Adevărul oricărei judecăți este o valoare teoretică, pe care ele o obțin prin aceea *„dass sie ein Sollen anerkennen, und zwar jenes Sollen, das mit seiner Notwendigkeit dem erkennenden Subjekt richtunggebend als Massstab gegenübertritt".* Înseși judecățile ce se raportează la real nu-și derivă adevărul din raportul cu realul, ci și-l bazează pe conformitatea lor cu imperativul. *„Die Warheit der Urteile über das Wirkliche ist nicht etwa aus ihrem Verhältnis zum Wirklichen abgeleitet, d. h. die Wirklichkeitsurteile sind, erkenntnistheoretisch betrachtet, nicht deswegen wahr und wertvoll, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern vom Standpunkte des empirischen Realismus* nennen *wir das allein mit Recht «wirklich», was von Urteilen als wirklich bejaht werden soll. Oder: es hat lediglich der Inhalt als wirkliches «Subjekt» zu gelten, zu dem die Form der Wirklichkeit als «Prädikat» gehört, und dem sie daher vom bejahenden Subjekt sollensnotwendig beizulegen ist."* Pentru a înțelege cum trebuie aceste lucruri, Rickert atrage atenția că toată această dezbatere are ca problemă centrală o problemă de *formă*. Rickert distinge între „realitate" ca formă și „real" ca conținut, între „existență" ca formă și „existență" ca conținut. Numai dacă ținem seamă de aceste distincții putem înțelege cum conținutul poate deveni „real sau existent" prin aceea că judecata, supunându-se imperativului, lui *„Sollen"*, atribuie conținutului forma realității sau a existenței. Avem aici o concepție cu totul opusă celei obișnuite de a privi lucrurile, avem o privire „copernicană": *„Nicht um die* Realität *«dreht sich» das erkennende Subjekt, damit es dadurch theoretisch* wertvoll *werde, sondern um den theoretischen Wert hat es sich zu «drehen», wenn es die Realität erkennen will".* Noțiunile de real, ca conținut, de realitate, ca formă, de „trebuie" și de subiect care judecă și judecând apreciază, stau într-o strânsă legătură, care este hotărâtoare pentru întreaga cunoștință.

Totuși o atare concepere și soluționare a problemei nu va mulțumi pe cei care sunt înfeudați doctrinei că orice cunoaștere este o copiere a realității și după care orice judecată afirmativă se orientează după real. Lucrurile sunt socotite ca petrecându-se în modul următor. Percep foaia de hârtie din fața mea și enunț judecata: „Această foaie este reală". Judecata n-ar face în acest caz altceva decât să exprime cu alte cuvinte ceea ce cuprinde reprezentarea: judecata este considerată ca adevărată fiindcă redă reprezentarea pe care o am despre hârtie că este reală. Expresiile: „Bucata de hârtie reală" și „Această bucată de hârtie este reală" ar avea aceeași valoare cognitivă. Din punct de vedere epistemologic, n-ar exista deci absolut nici o deosebire între problema reprezentării și problema judecății. O credință însă cum nu se poate mai greșită după Rickert, bazată pe o înțelegere greșită, atât a reprezentării, cât și a judecății. *„Ich stelle niemals ein Blatt Papier als real oder wirklich vor, sondern ich stelle nur ein Blatt Papier vor, d. h. einen bestimmten wahrgenommenen oder erinnerten, theoretisch indifferenten Inhalt. Als real oder wirklich* beurteile *ich diesen Inhalt oder das Blatt, und das Urteilen besteht nicht aus einem Auseinanderlegen oder Zusammensetzen von Vorstellungen oder aus irgendeiner anderen bloss äusserlichen Umformung, sondern es bedeutet die Zustimmung zu der Forderung, den vorgestellten Inhalt als real oder wirklich zu* bejahen. *Die «prädikative» Verbindung gibt keinen logischen Sinn, ohne dass sie das Sollen anerkennt. Prädizieren bedeutet nie bloss Vorstellen, sondern immer Stellungnehmen zu einem theoretischen Wert. Nur auf dem Sollen also und nicht auf dem real Seienden kann die Wahrheit des Urteils, dass dies Blatt Papier real ist, beruhen."*

Partizanii cunoștinței-copii uită că, dacă nu se admite recunoașterea imperativului, trebuie să știi mai dinainte ce este real, pentru a ști cărui conținut i se cuvine forma realității: *„denn um zu* wissen *welchem Inhalt die Wirklichheit zugehört, muss man bereits geurteilt* haben *und um wahr darüben urteilen zu können, kommt man wieder auf die Notwendigkeit des durch nichts gestützen «frei schwebenden» Sollens, das diesen Inhalt mit der Form der Wirklichkeit als zusammen* gehörig *verknüpft, als auf den* letzen, *ja den* einzigen Massstab *für die Richtigkeit des Urteils, dass dies wirklich ist, zurück"*. Valoarea *actului* judecății nu poate fi derivată din real, ci numai din valabilitatea lui *Sollen*. Ceva poate fi recunoscut ca real numai fiindcă s-a recunoscut valabilitatea lui *Sollen*, numai fiindcă se orientează după *Sollen*. Teoria cunoștinței-copii presupune tocmai ceea ce trebuie dezlegat, mișcându-se într-un cerc vicios. Realul sau existentul nu este ceva independent de subiectul cunoscător, ci este predicat ce se afirmă despre un subiect în judecată pe baza valabilității lui *Sollen*. *„Das Seiende oder Wirkliche ist als theoretisch differentes Gebilde seinem Begriffe nach immer schon das als seiend oder als wirklich Beurteilte." Sau, cu alte cuvinte: „Das reale Sein ist nicht* etwas, über *das geurteilt wird, und das es daher auch ohne urteilendes Subjekt gäbe, sondern das reale Sein ist das, was ausgesagt, was als Prädikat einem «Subjekt» beigelegt wird, weil zu diesem Inhalt diese Form gehört, und das «Sein der Objekte» ist daher überhaupt* nichts, *wenn es nicht Bestandteil eines bejahenden Urteils ist, welches die Zugehörigkeit dieser Form zu einem Inhalt des Bewusstseins behauptet und damit ein* immanentes *Objekt als real seiend erkennt"*. Realitatea este o formă ce se atribuie unui conținut al conștiinței de către conștiința însăși ce operează cu judecăți. Realitatea există de aceea numai pentru conștiința judecătoare, *„für ein urteilendes*

Bewusstsein". „Das Wirkliche heisst erkenntnistheoretisch schon das als wirklich Beurteilte oder Erkannte. Um sich beim Urteilen nach dem Wirklichen richten zu können, müsste man bereits wissen, was wirklich ist, oder geurteilt haben, und dann brauchte man keinen Gegenstand für das Urteilen mehr. Erst muss man urteilen, dann weiss man, was wirklich ist, und nicht umgekehrt. Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, dass etwas als real seiend oder wirklich beurteilt werden soll."

Suntem acum atât de departe cu cercetarea, încât putem răspunde la întrebarea fundamentală de mai sus: care este obiectul cunoştinţei după care aceasta are a se orienta şi datorită căruia ea capătă obiectivitate? Răspunsul nu poate fi decât unul şi simplu: imperativul, trebuie, *das Sollen*, numai el. E singurul răspuns ce se poate da la această întrebare, pe drumul subiectiv luat, care porneşte de la actul cunoştinţei şi caută să stabilească obiectul ei: *„Falls Erkennen Bejahen ist, ist sein Massstab das, was bejaht wird, und was der Urteilsakt bejaht oder anerkennt, liegt stets in der Sphäre des Sollens, nie in der des realen oder wirklichen Seins"*. Sfera lui *„Sollen"* este ireală şi despre ea nu se poate spune că există, ci numai că e ireal valabilă. E prin urmare clar: *„Der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist nicht etwas Wirkliches, sondern das unwirkliche Sollen, das urteilsnotwendig gilt...* Wir erkennen... Wirkliches, gerade dadurch, dass wir Unwirkliches *anerkennen"*. Rickert a numit înadins imperativul, *das Sollen*, trebuie, obiect al cunoştinţei, tocmai pentru ca prin această expresie ce pare paradoxală să scoată mai bine în relief factorul teoretic al cunoştinţei. Numai ştiinţele particulare, care presupun existenţa realului, pot vedea în real obiectul lor, fiindcă ceea ce le interesează pe ele la real este tocmai conţinutul lui. Teoria cunoştinţei însă, care vrea să ştie ce înseamnă real, nu poate vedea decât în *trebuie* factorul constituent de obiectivitate al aserţiunii că ceva este real. Das Sollen, trebuie, este obiectul cunoştinţei, fiindcă singur el este în stare să spună dacă o formă se cuvine unui conţinut sau nu, fiindcă după el trebuie să se orienteze subiectul cunoscător pentru a cunoaşte obiectul. Trebuie este factorul suprem de garantare a obiectivităţii cunoştinţei. *„Ueber das Sollen weist eine* logische *Notwendigkeit uns nie hinaus."*

Astfel se prezintă obiectul cunoştinţei, dacă luăm calea subiectivă în tratarea problemei cunoştinţei, adică dacă pornim de la subiectul cunoscător ca subiect judecativ. Ce se întâmplă însă dacă privim obiectul cunoştinţei independent de subiectul cunoscător? Cum se prezintă în acest caz „obiectul"? Rickert, care recunoscuse din capul locului justificarea a două căi în tratarea problemei cunoştinţei, îşi pune şi această problemă. Înainte de a răspunde, el reaminteşte că orice obiect teoretic se compune din conţinut şi formă, că un obiect se constituie ca obiect atunci când un conţinut capătă o formă, că forma e teoreticul obiectului: fără formă nu există obiect. Forma ridică obiectul în regiunea teoretică, iar ceea ce este teoretic la obiect face parte din sfera *valorii*, căci numai o valoare poate căpăta atribuţiile lui *Sollen*. Forma poate fi determinată nu numai negativ, ca opusă conţinutului, ci şi pozitiv. Pozitiv determinată, spune Rickert, *„forma teoretică este valoarea teoretică, care constituie obiectul teoretic"*. Când apucăm calea subiectivă, conţinutul şi forma ne apar separate, iar imperativul, *Sollen*, făcând legătura între ele. Dacă facem însă abstracţie de subiect şi privim obiectul ca deja cunoscut, imperativul, *Sollen*, dispare, devenind de prisos. El dispare în elementul care constituie obiectul, adică în

valoare. Forma devine în acest caz valoare. „Conținutul o *«posedă»* sau *«stă» în ea.*" Forma teoretică, devenită valoare, se opune acum conținutului aform, care, fiind aform, este teoretic indiferent.

Rickert a reușit până acum să ne arate că realitatea este imanentă și că transcendent este numai imperativul, *Sollen*, dobândind astfel o nouă concepție despre transcendență. Pentru dovedirea obiectivității cunoștinței, lucrul acesta nu este însă suficient. S-ar putea observa că acest *Sollen* apare numai acolo unde un subiect real judecă și că deci unde nu există un subiect care să cunoască, să recunoască și să aprecieze, nu există nici *Sollen;* că, într-un cuvânt, imperativul ar fi în funcție de subiectul real. De aceea Rickert își pune problema recunoașterii imperativului, pentru a demonstra că imperativul se află într-o sferă cu adevărat transcendentă. De ce, se întreabă el, imperativul trebuie să fie recunoscut? Iar dacă este recunoscut, are recunoașterea lui o valoare independentă de recunoașterea de fapt? Pentru a răspunde la aceste întrebări, Rickert se servește de îndoiala epistemologică, care este un excelent procedeu constructiv. Să încercăm deci să negăm valoarea lui *Sollen*, să ne îndoim de eficacitatea lui obligatorie, la ce rezultat ajungem cu aceasta? La suprimarea judecății înseși. A te îndoi de rolul imperativului înseamnă a face imposibilă orice judecată. Noi știm acum că „*orice* judecată constă în recunoașterea necesității de judecată și că această necesitate e de interpretat continuu ca un Sollen, ca un imperativ", de care subiectul cunoscător se simte dependent pretutindeni și întotdeauna când afirmă. Imperativul este punctul de orientare al oricărei judecăți și este presupus de orice judecată. Cine pune la îndoială valabilitatea imperativului, vrând în chipul acesta s-o anuleze, dovedește că nu știe ce înseamnă îndoiala. A te îndoi, cu intenția de a ajunge la un rezultat teoretic, înseamnă totdeauna a întreba. Iar a întreba înseamnă a vedea dacă trebuie să spunem da sau nu, dacă o judecată sau alta este adevărată. Și indiferent dacă se răspunde cu da sau cu nu, întrebarea presupune că numai una din judecăți poate fi adevărată, că „una din cele două judecăți posibile trebuie să fie afirmată și cealaltă trebuie să fie negată, chiar făcând abstracție de faptul dacă vreun subiect cunoscător recunoaște de fapt imperativul". În orice judecată, valabilitatea lui *Sollen* este presupusă. „Fără supoziția că un *Sollen* în genere este valabil independent de subiectul care afirmă sau transcendent, își pierde deci chiar și întrebarea și cu ea totodată îndoiala teoretic diferentă ca încercare de negare sensul. Poți numai să te îndoiești dacă trebuie judecat *într-un fel sau în altul*, dar nicicând dacă trebuie *în genere* judecat și dacă o dată cu aceasta un *Sollen* trebuie recunoscut ca independent de subiect." Imperativul este independent de orice subiect cunoscător, este transcendent oricărui subiect ce judecă. „Tăgăduirea acestui *Sollen*, ba chiar îndoiala de el, se suprimă pe sine însăși. Orice tăgăduire este o judecată, recunoaște prin urmare de îndată ce ridică pretenția la adevăr, implicit un *Sollen* transcendent, și tot astfel orice îndoială cu sens presupune totdeauna că sau se afirmă sau se neagă, deci în toate împrejurările un *Sollen* trebuie să fie recunoscut ca valabil." Pentru Rickert nu mai încape prin urmare îndoială: transcendența lui *Sollen* este sustrasă oricărei îndoieli și e presupusă la orice judecată, transcendența lui *Sollen* formează bazele indubitabile ale oricărei cunoașteri. *Sollen* înțeles în puritatea lui este independent de orice existență reală, formând un imperiu valabil în sine și pentru sine. Indiferent care este conținutul actelor de judecată, dacă au ca obiect ceva real sau ideal, totdeauna este presupus un *Sollen.* Reducând tot realul

la conținut de conștiință, Rickert nu suprimă transcendentul, ci, din contră, îl scoate cu mai multă tărie în relief. Acest transcendent însă este acela al lui *Sollen*, al valorilor ireale, cu o valabilitate eternă și absolută. Imperativul transcendent *(das transzendente Sollen)* se dovedește, după Rickert, indisolubil legat cu adevărul și cu cunoștința, dobândind astfel „cea mai înaltă demnitate teoretică". Fără valabilitatea lui *Sollen*, orice judecată este imposibilă. „Nu există o judecată adevărată, dacă imperativul *(Sollen)* recunoscut de ea nu e valabil dincolo de judecată, deci transcendent. Cuvintele adevăr și cunoaștere își pierd fără această supoziție orice sens logic inteligibil."

Se poate apuca însă și o altă cale pentru a rezolva problema cunoștinței, anume o cale obiectivă. Să pornim adică nu de la actele psihice ale judecății, ci de la ceva dat, de la o propoziție pe care o auzim sau o citim. Rezultatul la care vom ajunge va fi același pe care l-am dobândit pe cale subiectivă. O propoziție adevărată, auzită sau citită, se compune din cuvinte. Propoziția exprimă ceva și acest ceva exprimat este sensul ei. Într-o propoziție, adevărată nu este realitatea fonetică sau fizică a cuvintelor, ci adevărat este sensul ei. Sensul acesta însă nu constă dintr-o simplă sumare a înțelesului fiecărui cuvânt din propoziție, căci sensul nu este numai ceva *mai mult* decât înțelesul cuvintelor, ci este principial *altceva* decât părțile lui. Sensul propoziției este *adevărat*, înțelesul fiecărui cuvânt din propoziție nu poate nicicând să dobândească atributul veracității. Dacă încercăm să desfacem sensul în părțile lui, adică în înțelesurile cuvintelor care figurează în propoziție, atunci sensul încetează de a mai fi adevărat și nu mai rămânem decât cu înțelesurile cuvintelor, care nu pot fi nici adevărate, nici false. Sensul are relevanță teoretică numai ca *unitate* întreagă, el este adevărat numai ca întreg. Existența lui este principial diferită de existența fonetică sau fizică a cuvintelor. Existența lui este o existență ideală. Dar ideală nu în înțelesul obiectelor matematice, de pildă numerele sau liniile. Sensul propoziției referitoare la un triunghi nu coincide cu existența ideală a triunghiului. Căci în vreme ce sensul este adevărat, triunghiul nu este adevărat, cu toate că și obiectele matematice au o existență matematică în afară de timp, cu toate că și ele, ca și sensul, nu se nasc și nu dispar, ci au o existență care, din acest punct de vedere, poate fi numită transcendentă. Nefiind real și nefiind nici ideal în sensul obiectelor matematice, nu urmează deloc că sensul ar fi nonexistent, că ar fi totuna cu nimic. În afară de existența reală și de cea ideală, este existența valorilor — a valorilor al căror atribut fundamental poate fi scos în relief prin aceea că despre ele se poate spune că sunt valabile, valorează, *„sie gelten"*. Din acest domeniu de existență face parte sensul. Pentru a demonstra că sensul este valoare, dispunem după Rickert de un criteriu sigur, anume de *negație*. Aplicată asupra unei noțiuni existențiale, ea este ambiguă, echivocă, aplicată asupra unor noțiuni ce exprimă o valoare, ea este, din contră, univocă. În adevăr, dacă negăm ceva existent, obținem ca rezultat non-ceva sau nimic. Dacă, dimpotrivă, negăm o valoare, putem ajunge tot la nimic, dar putem ajunge și la altceva, la o *valoare negativă* sau la *non-valabil*. „Și cum valoarea devine *Sollen* sau imperativ, când o raportăm la un subiect ce recunoaște *(auf ein anerkennendes Ich) valoarea negativă* devine un *Nicht-Sollen* sau o interzicere pentru actul ce ia atitudine al subiectului." De aici Rickert conchide că noțiunea de valoare are două semnificații, una mai largă și alta mai restrânsă. „Numai valoarea în sens restrâns stă în opoziție cu valoarea negativă și trebuie caracterizată atunci ca *valoare pozitivă*, care poate deveni *Sollen.*" Atât valoarea pozitivă, cât și valoarea

negativă formează împreună marele domeniu al valorii în sens larg, domeniu ce se opune aceluia al existenţialului. „Noţiunile existenţiale, dacă sunt autentice noţiuni existenţiale şi nu deghizate noţiuni de valoare, nu au nicicând o semnificaţie mai restrânsă şi mai largă de acest fel.“ Se vorbeşte desigur de „mărimi negative“, de „numere negative“, de „electricitate negativă“, dar în aceste împrejurări termenul de negaţie are o cu totul altă semnificaţie. „Numerele negative sunt atât de puţin numere negate, precum electricitatea negativă este electricitate negată. Valoare negativă este, din contră, valoare negată, şi totuşi rămâne ceva: *Unwert*, care transformă obiectele de care este ataşată în rele *(Uebelin)*.“ Numai valorile se împart în valori pozitive şi valori negative, pe când obiectele existenţiale nu se împart nicicând în acest fel: *„Das Existieren lässt sich nicht in positives und negatives Existieren zerspalten“*. Adevărul este o valoare, căci un adevăr negat poate să ne ducă la nimic, dar poate să ne ducă şi la o valoare teoretică negativă, la adevăr sau falsitate. Criteriul negaţiunii este pentru Rickert de o eficacitate incontestabilă când e vorba să se distingă existenţialul de valabil. *„Negation der Existenz gibt nur Nichts, Negation des Wertes kann immer auch negativen Wert oder Unwert bedeuten, und dementsprechend lässt jedes Sollen sich in Gebot und Verbot spalten. Kurz, alle Existenzbegriffe sind von jener Gegensätzlichkeit des Positiven und des Negativen frei, deren Anwendung alle Wertbegriffe gestatten, ja eventuell sogar fordern.“*

Dacă aplicăm criteriul negaţiei la sens, ce constatăm? Că negarea lui nu ne duce numai la o suprimare logică a lui, adică la ceva care-i liber de sens sau e indiferent faţă de sens, ci ne duce la un *sens negativ*, la un non-sens sau absurditate. Avem deci şi la el, cum am văzut că stau lucrurile cu valoarea, o noţiune cu o sferă mai largă, căreia i se subordonează sensul pozitiv şi sensul negativ. Sens şi non-sens, sens pozitiv şi sens negativ formează un cuplu opus, aşa cum întâlnim numai la valori. „În semnificaţia lui mai largă sensul cuprinde deopotrivă sensul pozitiv şi sensul negativ, precum orice valoare cuprinde valoarea pozitivă şi pe cea negativă. În semnificaţia lui mai restrânsă ca sens pozitiv, dimpotrivă, sensul stă în opoziţie cu sensul negativ sau non-sensul, după cum orice valoare pozitivă stă în opoziţie cu valoarea negativă.“

Sensul nu se află în cuvinte, ci în propoziţii. Cuvintele sunt teoretic indiferente, ele nu sunt nici adevărate, nici false. Iar sensul ce se află conexat cu o aserţiune adevărată este denumit de Rickert „sens teoretic pozitiv şi ca atare în mod necesar *valoare teoretică pozitivă*“. Şi fiindcă sensul teoretic pozitiv sau adevărat este valabil independent de actele judecăţii, adică el se bucură de o valabilitate transcendentă, Rickert îl mai numeşte şi *valoare transcendentă*, căci prin transcendenţă filosoful nostru nu înţelege decât valabilitatea unei valori ca valoare, independent de vreun obiect existent, care s-o ceară sau s-o recunoască. Pentru Rickert nu mai încape deci nici o îndoială: sensul judecăţii este un sens obiectiv, transcendent, ireal, este o valoare teoretică. Sau, cu cuvintele lui însuşi: *„Der unwirkliche objektive Urteilsgehalt ist nur als theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung verständlich“*.

Rickert subliniază însă din nou că această privire a sensului obiectiv este o privire transcendentală, deci *formală*, că are în vedere numai forma sensului teoretic pozitiv. Căci forma cea mai generală a acestui sens coincide cu.momentul de valoare din orice sens pozitiv, ea este cea mai generală plăsmuire teoretică de valoare, „care, ca cuprins formal

de judecată, este valabil independent de actul judecății: dacă e ca vreo propoziție să fie adevărată, atunci conținutul ei obiectiv trebuie să aibă forma sensului teoretic pozitiv". Sensul obiectiv pune o serie întreagă de probleme, care depășesc cadrele teoriei cunoștinței și formează, după Rickert, obiectul „logicii pure", în a cărei sarcină ar cădea să cerceteze „ce valori sunt valabile ca presupoziții mai întâi ale sensului pozitiv teoretic în genere și apoi ale sensului formal particular, care ține de propozițiile adevărate, deosebite formal unele de altele". O știință care n-ar avea nimic de-a face cu ceea ce *există*. „Ea nu ar avea de-a face nici cu existența fizică nici cu cea psihică, nici cu existentul real, nici cu cel ideal, nici cu o realitate sensibilă nici cu una suprasensibilă, ci numai cu sensul neexistent al propozițiilor asupra obiectelor și cu formele care constituie acest sens ca valori. În ea nu s-ar mai găsi nimic nici din psihologia transcendentală. Ea ar sta în opoziție cu toate științele despre existent și cu orice ontologie ca pură știință de valori, căci problema ei ar fi numai înțelegerea și valabilitatea plăsmuirilor teoretice de valoare". Logica pură ar fi, cu alte cuvinte, o știință a valorilor valabile, care fac posibilă cunoașterea existentului în genere. Ca atare, ea stă deasupra tuturor științelor particulare și independent de ele toate.

Dacă privim lucrurile din punctul de vedere al logicii pure, înțeleasă ca știință a valorilor teoretice, care este factorul ce oferă obiectivitate judecății: „Această foaie este reală"? Când facem această judecată, *actul* ei se orientează după *conținutul* său logic, adică după sensul transcendent, căci acesta este identic cu adevărul în orice propoziție. Deci, formele cunoștinței trebuie să corespundă neapărat formelor sensului transcendent. Aceasta, pe de o parte. Iar, pe de altă parte, cunoștința care procedează astfel dobândește obiectivitate numai când sensul transcendent, pe care-l sesizează subiectul cunoscător, „cuprinde totodată în sine *obiectul* transcendent, căci acesta rămâne criteriul teoretic *ultim*, după care are a se orienta cunoașterea pentru a fi adevărată sau obiectivă". Cu alte cuvinte, sunt două puncte de orientare, două criterii: actul cunoașterii se orientează după sensul transcendent, iar conținutul transcendent al judecății se orientează după obiect; actul cunoștinței sesizează obiectul cu ajutorul sensului transcendent. Iar dacă privim chestiunea din punctul de vedere al formei, lucrurile stau astfel: „valorile teoretice despre care tratează logica obiectivă, și care ca forme ale sensului transcendent al judecății sunt valabile necondiționat, își datorează valabilitatea împrejurării că ele sunt totodată *forme ale obiectului transcendent*". Căci numai formele sunt acelea care constituie obiectivitatea și obiectitatea atât ale cuprinsului transcendent al judecății, cât și ale actelor de judecată pe care le efectuează subiectul cunoscător. Fără valori teoretice nu există cunoștință obiectică și obiectivă. „Sensul transcendent din propoziția: «Această foaie este reală» acordă actului de judecată care-l gândește obiectivitate *numai* fiindcă forma realității, în care conținutul perceput este gândit, sau care-i este atribuit prin afirmație, este valabilă ca valoare teoretică". Obiectul cunoștinței nu este deci ceva în afară și indiferent de forme: el este în forme și datorită formelor. *„Der Gegenstand der Erkenntnis ist... stets ein Inhalt der transzendent gültigen theoretischen* Wertform." Pentru Rickert e absolut indubitabil că factorul care împrumută cunoașterii atât obiectitate cât și obiectivitate este o valoare teoretică.

Ambele procedee epistemologice — și calea subiectivă și cea obiectivă — ne-au dus la valori ca obiecte ale cunoștinței. Totuși între aceste două procedee este o mare

deosebire. Pe calea subiectivă s-a ajuns la acel imperativ care am văzut că, în fond, este un *Sollen* transcendent. Statuarea acestui *Sollen* nu este suficientă pentru a ne lămuri asupra obiectului cunoştinţei. Căci valoare şi imperativ, valoare şi *Sollen* nu coincid: valoarea pură se află cu mult deasupra lui *Sollen*. *„Das Sollen ist noch nicht der reine Wert. Es bedeutet das Nichtwirkliche als ein Gebot und bezieht es auf Subjekt, von dem es Gehorsam, Anerkennung, Unterordnung verlangt. Das ist eine Sekundäre, ja irreführende Zutat. Nur der Wert, der in sich ruht, der als Wert gilt, unabhängig nicht allein von jeder realen Forderung und Anerkennung, sondern auch von jeder* Beziehung *auf ein Subjekt, an das er sich wendet, oder* für *das er gilt, ist der* transzendente *Gegenstand nach seiner formalen Seite hin: das Wesen des Transzendenten auf theoretischem Gebiet geht restlos auf in seiner unbedingter* Geltung. *Es fragt nicht für wen es gilt. Daher heisst es, den Begriff des Wertes trüben, wenn man ihn nicht frei denkt davon, dass er ein Sollen für Subjekte ist, die ihn anzuerkennen haben.*“ Înţeleasă în valabilitatea ei pură şi absolută, valoarea este principial deasupra omenescului, deasupra oricărei judecăţi şi oricăror acte de recunoaştere. Numai când este raportată la un subiect care judecă şi vrea să cunoască, valoarea se transformă într-un imperativ, într-un *Sollen*. Calea obiectivă e de preferat, după Rickert, celei subiective, fiindcă utilizând pe aceasta din urmă ajungem la *Sollen*, şi cu aceasta obiectul, valoarea, sensul teoretic nu sunt gândite în puritatea lor, ci numai ca normă căreia are să i se supună omul, în funcţie oarecum de procesele psihice, de subiectul empiric, valorile dobândind astfel o tinctură antropomorfistă. Din contră, utilizând calea obiectivă, ajungem direct la valori, pe care le putem sesiza în valabilitatea lor, independentă de actele reale de cunoaştere, de tot ce este empiric şi omenesc — le putem sesiza în valabilitatea lor absolută.

Dacă procedeul obiectiv prezintă avantaje faţă de cel subiectiv, nu urmează însă că acesta din urmă este dispensabil şi neglijabil. Ambele procedee sunt la fel de necesare. Căci nu trebuie să pierdem din vedere că în domeniul de cercetare al teoriei cunoştinţei cade atât obiectul cunoştinţei, cât şi cunoştinţa obiectului şi că pentru dezlegarea acestor două probleme fundamentale e neapărat nevoie de ambele procedee. Dacă apucăm calea obiectivă, s-ar părea că obiectul este un conţinut care-şi are deja forma şi că nu mai e nevoie de nimic care să facă unirea între conţinut şi formă. Dacă apucăm calea subiectivă, s-ar părea că formă şi conţinut sunt separate şi că problema care se pune este unirea lor. Dacă abandonăm calea subiectivă, cădem într-un ontologism „dogmatic“ şi nu putem obţine decât o determinare metalogică a obiectului, făcând astfel inінteligibilă cunoaşterea obiectului în genere, fiindcă am suprimat subiectul cunoscător. Ar însemna să cădem în epoca antekantiană, metalogică, necritică, şi să ignorăm fapta copernicană a marelui filosof, care constă tocmai în arătarea rolului pe care-l are subiectul în determinarea obiectului şi în atragerea metalogicului şi metateoreticului în sfera logicului şi teoreticului. Dacă nu se ia în vedere rolul subiectului teoretic, adică al subiectului ce judecă, atunci între obiectul transcendent şi cunoaşterea reală se deschide o prăpastie de netrecut. *„Die «Wahrheit» thront dann in jenseitiger Hoheit. Sie gilt zeitlos, aber sie gilt für niemand. Wir können nicht an sie heran, d. h. wir vermögen keine Urteile zu bilden und keine Sätze, an denen wahrer Sinn haftet, und das wäre doch eine sonderbare «Erkenntnisheorie», die zu desem Ergebnis führte.*“ Obiectul cunoaşterii şi cunoaşterea obiectului sunt două probleme

egal de importante și pe amândouă teoria cunoștinței are datoria să le rezolve. Obiectul cunoașterii și cunoașterea obiectului sunt probleme solidare. Ce este obiectul teoretic pot ști complet numai după ce știu cum îl cunosc. „Die Begriffe *des Erkennens und des Gegenstandes sind voneinander* abhängig, *gerade weil der Gegenstand als vom erkennenden Subjekt* unabhängig *gedacht werden muss, und der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis verliert ohne den Begriff der Erkenntnis* desselben *Gegenstandes seinen Sinn.*"

Logica pură vorbește de sensul transcendent, pe care-l separă principial de actul judecății, și în aceasta stă marele ei neajuns. Căci dacă „obiectul" este separat de actele reale de cunoaștere, cum poate subiectul cunoscător să-l sesizeze? Fără îndoială, logica pură desparte cu drept cuvânt obiectul de cunoașterea lui fiindcă numai în chipul acesta îl poate determina în natura lui adevărată. Știința studiază și progresează separând. Dar tocmai fiindcă este incapabilă să arate raportul dintre subiectul cunoscător și „obiect", prin aceasta calea subiectivă își dovedește superioritatea. Această cale însă nu poate fi fructuoasă decât dacă recurge la ajutorul psihologiei transcendentale, pentru care cunoașterea este mai mult decât un proces real psihic, dar un mai mult care este unit cu un real. Acest mai mult, pe care Rickert, fiindcă este totdeauna în actul judecății, îl numește *sens imanent*, are menirea de a face legătura între sensul transcendent și cunoașterea reală. Sensul imanent joacă un rol de intermediar, iar psihologia transcendentală are sarcina să determine acest rol. Ea arată cum, cu toată deosebirea dintre sensul ireal și existența reală, dintre valoare și realitate, transcendent și imanent, se constituie totuși o unitate, care face posibilă cunoașterea. A cunoaște, a concepe, înseamnă a separa, a distinge și a despărți subiect de obiect, formă de conținut, sens ireal de existență reală, transcendent de imanent, valoare de realitate, dar totodată și a uni, dar a uni fără a putea face totuși invizibilă separarea. Avantajul pe care-l prezintă psihologia transcendentală stă în faptul că ea se află *mai aproape* decât logica pură de unitatea dintre imanent și transcendent. „*Sie nimmt sozusagen das Minimum von Trennung vor, indem sie den «Gedanken» noch* im *Denkakt, den irrealen Sinn noch im realen Urteilen, den Wert noch in der Wirklichkeit sucht. Gewiss, indem sie das Erkennen auf seinen transzendenten Gegenstand bezieht, muss sie zugleich reales Sein und irealen Wert auseinanderhalten, aber sie hebt, ebenso wie früher am Gegenstand, so jetzt auch am Urteil gewissermasen nur die «Seite» hervor, die dem transzendenten Wert zugekehrt ist, den Akt der Anerkennung, der den Wert bejaht, und sich dadurch ihn zu eigen macht.*" Realul temporal, adică psihicul cu care este unit irealul valabil, este de o importanță indispensabilă pentru studierea valabilului în genere: „*das zeitlos Gültige kann überhaupt nur an zeitlichen Gebilden gefunden werden*". De aceea filosofia transcendentală n-ar putea face mare lucru dacă n-ar ține seama de cunoașterea reală și de sensul ei imanent. Numai prin sensul imanent ajunge ea să descopere și să determine transcendentul. Însuși procedeul de care s-a servit Kant era în fond, spune Rickert, un procedeu psihologic transcendental. Psihologia transcendentală este de o utilitate indiscutabilă pentru logica pură. „*Die reine Logik... muss durch ein Studium der transzendentalpsychologischen Untersuchungen sich zum Bewusstsein bringen, dass das überempirische Reich des Logischen oder die Sphäre des theoretisch «Idealen» im Gegensatz zum realen nur als eine Welt der theoretischen Werte zu verstehen ist, die dem*

erkennenden Subjekt als Sollen gegenübertreten, und dass deshalb die Erkenntnistheorie keine Ontologie, sodern eine Kritik der Vernunft darstellt, d. h. eine Wissenschaft, die nicht nach dem realen Sein, sondern nach dem irrealen Sinn, die nicht nach dem Tatsächlichen, sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach dem Wert fragt, kurz, um mit Kant zu reden, keine quaestio facti, sondern eine quaestio juris stellt, um von hier das Erkennen als Anerkennen eines Sollens zu denken und so in seiner Gegenständlichkeit zu verstehen."

Punctul culminant al cercetării sale însă, Rickert îl atinge prin determinarea mai îndeaproape a subiectului epistemologic, a conştiinţei în genere. Demonstrarea valabilităţii transcendente a valorilor, în speţă a adevărurilor, s-a făcut ţinând seama până acum de *individ*, adică de subiectul real. Noi ştim însă că acest subiect real este epistemologic obiectizabil şi că nu trebuie confundat cu subiectul teoretic în adevăratul înţeles al cuvântului. De aceea se pune problema de a şti ce trebuie să înţelegem prin subiectul *epistemologic* şi în ce constă raportul lui faţă de obiect, şi dacă obiectul este independent nu numai faţă de subiectul real, ci şi de subiectul epistemologic. Am văzut şi mai înainte că, după Rickert, *„das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt das bleibt, wenn wir das reale Ich in seiner Totalität als Objekt denken"*. Gândind eul real în totalitatea lui ca obiect, noi obţinem „forma eului cunoscător fără nici un conţinut individual şi, cu aceasta, un subiect ireal, căci toţi subiecţii reali sunt indivizi". Am văzut totodată că un subiect cunoscător poate fi un subiect care nu numai reprezintă (are reprezentări), ci şi care judecă. Noţiunea de conştiinţă în genere, de conştiinţă impersonală, se obţine prin aceea că se obiectizează tot ce este real la subiectul real şi ca atare ea nu mai cuprinde nimic real. „Subiectul epistemologic desemnează, spune Rickert, oarecum punctul niciodată faptic atins, pe care l-aş ocupa, dacă mi-ar reuşi să mă fac pe mine, judecând ca individ, complet obiect." În eul real orice poate fi obiectizat, nu poate fi însă obiectizat momentul de judecată din el. „*In jedem theoretischen Subjekt steckt ein* urteilendes *Subjekt, das wir immer nur als Subjekt, nie als Objekt zu denken haben.*" Din noţiunea de conştiinţă în genere nu poate fi îndepărtată în nici un caz nota că ea este o conştiinţă care operează cu judecăţi, care cunoaşte judecând. *„Auch wenn wir also aus dem Subjekt das* individuelle *urteilende Ich gänzlich entfernen und zum Objekt rechnen, bleibt als Subjekt oder Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes, das Sollen* bejahendes *Subjekt übrig, das nie als beurteiltes Ich-Objekt zu denken ist, sondern stets sowohl als Subjekt wie auch als urteilend gedacht werden muss. Darüber vermögen wir theoretisch auf keinen Fall hinauszukommen.*"

Că subiectul epistemologic, conştiinţa în genere, trebuie gândită ca judecând, nu numai ca reprezentând, rezultă şi din alt motiv. Când a fost vorba de realul imanent, am văzut că el nu poate fi gândit fără să gândim noţiunea, corelată lui, de conştiinţă, după cum noţiunea de subiect cerea pe aceea de conţinut de conştiinţă. Acelaşi lucru se întâmplă cu noţiunea de conştiinţă în genere. Noţiunea de conştiinţă în genere cere în mod necesar pe aceea de conţinut *real* de conştiinţă în genere, iar când spunem „conţinut *real* în genere", asta vrea să însemne că „real" e totuna cu conţinut în genere afirmat ca real de conştiinţa în genere, căci noţiunea de realitate are sens numai ca predicat într-o judecată: real înseamnă „real afirmat". *„Daraus aber ergibt sich, dass der Inbegriff der immanenten realen Objekte nur gedacht werden kann als der von einem urteilenden* Bewusstsein überhaupt

als real seiend bejahte Bewusstseinsinhalt, oder dass wir den Begriff der Urteilssines zu den logischen Voraussetzungen *des immanent Wirklichen überhaupt zu rechnen haben.*" Numai pentru o conștiință în genere, care afirmă, care judecă, există obiecte reale, fiindcă obiectele sunt reale din cauză că subiectul teoretic le afirmă ca reale. Pentru o conștiință care numai reprezintă nu există decât *conținuturi*, fără forma realității, căci numai cu ajutorul judecății conținuturile sunt transformate în obiecte. După Rickert e cât nu se poate mai clar: *„kein theoretisches Subjekt, auch das erkenntnistheoretische als Subjektform nicht, ist so zu denken, dass es einen Inhalt bloss* vorstellt. *Der Inhalt, den es hat, existiert, und er existiert als Bewusstseinsinhalt lediglich insofern als das Bewusstsein überhaupt ihn als existierend* anerkennt". Conștiința în genere, înțeleasă ca subiect ce judecă, ca subiect ce afirmă ca real existente obiectele și recunoaște imperativul ireal, „unește într-un întreg închis cele două imperii despărțite din care constă lumea pentru noi, realitatea obiectelor imanente și irealitatea valorilor transcendente. Le unește, căci obiectele reale există numai întrucât noi le gândim ca real afirmate de către o conștiință judecativă, care atribuie imperativ necesar *(sollensnotwendig)* conținutului ei forma realității".

Rickert recunoaște că, plecând de la subiectul real, am dobândit noțiunea de conștiință în genere, care, ca simplă formă a subiectului, nu este ceva real, ci pur și simplu o „abstracțiune". Totuși această „abstracțiune" joacă un rol fundamental în constituirea cunoștinței. Deși simplă formă a subiectului, ea nu poate fi totuși gândită fără un conținut: conștiința în genere, ca formă în genere, cere un „conținut de conștiință în genere" ca obiect imanent, care și el este o simplă abstracțiune. Nu numai atât: conștiința în genere nu poate fi gândită ca un subiect epistemologic, ce cunoaște judecând fără să recunoască valabilitatea transcendentă a lui *Sollen*. Căci „conținutul de conștiință în genere sau lumea obiectelor imanente *există* numai întrucât judecata existențială gândită ca fiind îndeplinită de conștiința în genere, judecată existențială care afirmă realitatea imanentă, recunoaște un imperativ independent de ea". Iar dacă se admite că „existent" este totuna cu „a fi judecat ca existent", că prin „realitate" se înțelege predicat de judecată, că nu se poate vorbi de real decât atunci când ceva a fost judecat ca atare și prin urmare unde a fost recunoscut un *Sollen*, atunci, spune Rickert, nu trebuie să ne dăm îndărăt în a admite *„că imperativul transcendent și sensul recunoașterii lui fac parte din supozițiile logice ale existenței reale sau noțional este mai devreme decât realitatea imanentă*". Conștiința în genere nu se poate nici ea dispensa prin urmare de recunoașterea imperativului, a valorii transcendente, cu valabilitate absolută. Conștiința în genere se orientează și ea după un obiect, dar obiectul nu este ceva real, ceva valabil, o valoare. Cercetând deopotrivă atât obiectul cunoștinței cât și cunoașterea obiectului, cercetând adică atât latura obiectivă cât și pe cea subiectivă, Rickert a ajuns la rezultatul ce se impune în mod necesar: *„Der Gegenstand oder Massstab bleibt das Sollen als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die transzendent gilt, und sein notwendiges Subjektkorrelat ist der Sinn eines urteilenden Bewusstseins überhaupt, welches das transzendent Geltende bejahend sich zu eigen macht"*.

Dar în legătură cu conștiința în genere, Rickert înțelege să mai aducă câteva precizări, menite să înlăture o seamă de nedumeriri. Rickert a găsit, după cum am văzut, că esența judecății constă dintr-o comportare alternativă: că *afirmația* este unul din termenii opoziției, al cărei celălalt termen este *negația*. El recunoaște, de asemenea, existența

judecăților adevărate, care, și unele și altele, pot fi afirmate sau negate. În cadrul concepției lui, ambele categorii de judecăți își găsesc explicația: „în judecata adevărată este sau o valoare afirmată sau o non-valoare negată și în judecata neadevărată trebuie *(muss)* ca sau o non-valoare să fie recunoscută sau o valoare să fie respinsă". Nevalabilitatea judecăților neadevărate se datorează sau faptului că se face o afirmație atunci când nu e un imperativ cu o valabilitate transcendentă, sau faptului că se face o negație atunci când este un imperativ cu o valabilitate transcendentă; astfel se naște eroarea. Dar în legătură cu determinarea judecății ca o comportare alternativă stau o serie de dificultăți ce se ridică tocmai în calea conștiinței în genere. Căci se pune în mod firesc întrebarea: subiectul supraindividual, epistemologic, conștiința în genere manifestă aceeași atitudine ca și subiectul empiric, adică și conștiința în genere afirmă și neagă, judecă adevărat sau fals? Rickert a stabilit că conștiința în genere este conștiință afirmativă, adică o conștiință ce operează cu judecăți pozitive. Scoțând însă în relief acest caracter al conștiinței în genere, nu stăm cu determinarea conștiinței în genere prea aproape de conștiința individuală, care este și afirmativă și negativă? Rickert recunoaște multiplele dificultăți ce stau în calea determinării cât mai consecvente și „cât mai epistemologice" a noțiunii de conștiință în genere și de aceea le și examinează îndeaproape. El recunoaște că, chiar dacă am concepe noțiunea de conștiință în genere ca neoperând cu judecăți negative și ca nejudecând fals, dacă am concepe-o fiind deasupra opoziției pe care o întâlnim la subiectul real empiric, apar totuși o seamă de dificultăți. Iată una din aceste mari dificultăți. Am văzut cum Rickert concepe judecata ca un *răspuns* la o *întrebare.* A întreba însă, pentru a ajunge la un răspuns, înseamnă a nu poseda adevărul, ci a-l căuta; iar a-l căuta înseamnă a te îndoi, ba chiar și a greși. Și aceste lucruri: căutare, îndoială, posibilitate de a greși, care se împacă foarte bine cu noțiunea de subiect real, pot încăpea în aceea de subiect epistemologic? După Rickert, în nici un caz. Căci a concepe conștiința în genere, ce afirmă adevărat, ca pe o conștiință ce răspunde la o întrebare, înseamnă a rămâne cu noțiunea de conștiință în genere *prea aproape* de sfera subiectului empiric, care se întreabă și se îndoiește, și a împieta asupra originarității obiectului și transcendenței lui, „căci orice întrebare desparte formă și conținut", iar răspunsul vine apoi și le reunește. „Întrebarea are loc numai în gândirea unui eu individual, care abia caută adevărul", dar nu are nici un sens în conștiința în genere. De aceea, spune Rickert, trebuie să distingem două specii de afirmații, una considerată ca răspuns la întrebare, iar alta nu, trebuie să distingem două feluri de *da*: *das antwortende Ja* und das *fraglose Ja.* Subiectul epistemologic este un subiect care afirmă fără să mai întrebe, care cunoaște fără să caute și să se îndoiască: subiectul epistemologic se impune deci să fie determinat, *„als das fraglos bejahende Bewusstsein überhaupt".*

Astfel, după Rickert, nu numai etica are de-a face cu valori, ci și știința, nu numai practica, ci și teoria. Ceea ce nu urmează câtuși de puțin că teoria și-ar pierde ceva din caracterul ei de teorie pură. Căci în marele imperiu al valorilor sunt deosebit de diverse categorii de valori, în primul rând două categorii mari: valorile teoretice și valorile ateoretice. Susținând că și teoreticul este valoare, Rickert nu „moralizează" știința, ci, din contră, caută să-i scoată în relief caracterul de valoare *teoretică* deosebită de celelalte valori, de valorile ateoretice. Teoreticul rămâne mai departe teoretic pur, fără nici un amestec de practic, utilitar și „moral". Teoretic și valoare nu mai sunt, după concepția lui Rickert,

opuse: orice teoretic este valoare. Numai că trebuie să fim atenţi: nu orice valoare este teoretică. A nu ţine seama de aceste lucruri înseamnă a le înţelege cu totul greşit.

După ce am văzut în ce constă concepţia epistemologică a lui Rickert, să vedem acum ce critici i s-ar putea aduce.

Rickert susţine, după cum am văzut, că orice formă teoretică este o valoare — o afirmaţie ce nu poate fi menţinută consecvent nici în cadrul concepţiei rickertiene. Căci dacă orice formă teoretică ar fi în adevăr o valoare, atunci ar însemna ca şi în faţa unui obiect teoretic să nu ne comportăm indiferenţi, pasivi, ci, din contră, să ne simţim ca în faţa unei valori, mişcaţi, cuceriţi, captivaţi, ceea ce însă nu se întâmplă: când ne aflăm în faţa unui obiect teoretic nu observăm nimic care să ne lase să întrevedem că am avea de-a face cu o valoare. Că forma teoretică nu este o valoare ne-o dovedeşte şi faptul că, dacă încercăm să aplicăm criteriul negaţiei, cu ajutorul căruia se poate recunoaşte o valoare, la forma teoretică, putem îndată stabili că nu întâlnim la ea ceea ce găsim la o valoare. Pentru a ne convinge de acest lucru, să luăm un obiect teoretic, la care să aplicăm criteriul descoperit de Rickert. Să luăm deci obiectul teoretic „realitate". Ce se poate afirma valabil despre forma „realitate" pe care o întâlnim la obiectul teoretic cu acest nume? Că ea convine sau că nu convine unui conţinut, că poate fi predicată sau că nu poate fi predicată despre un conţinut. Atât şi nimic mai mult. Dacă încercăm să negăm forma „real", noi suprimăm pur şi simplu „realitatea" şi nu ajungem, cum se întâmplă totdeauna cu valorile, la o „realitate" negativă. Dacă forma „real" ar fi în adevăr o valoare, ar trebui să ajungem la o „realitate" negativă, iar nu numai la non-ceva. Stând pe terenul însuşi al lui Rickert, trebuie deci să recunoaştem că formele teoretice nu sunt valori teoretice. Dar şi o altă raţiune pledează în acest sens. Dacă se admite că formele teoretice sunt valori teoretice, atunci se suprimă deosebirea, de o importanţă principială, dintre noţiune, pe de o parte, şi judecată, pe de altă parte. Căci, în adevăr, dacă formele teoretice sunt valori teoretice, atunci urmează că noi luăm atitudine, că ne comportăm alternativ, nu numai când gândim judecăţi, ci şi când gândim noţiuni, fiincă şi noţiunea este constituită dintr-un conţinut şi dintr-o formă. Este însă ştiinţific oportun să suprimăm deosebirea dintre judecată şi noţiune prin determinarea formelor ca valori? Dacă valoarea teoretică este ceea ce e teoretic diferent, cum susţine Rickert însuşi, atunci formele, fiindcă nu întrunesc atributul de adevărat şi fals, nu pot fi forme *teoretice*, nu pot fi valori, ci pot fi numai elemente ale teoreticului, numai momente, de o importanţă, fireşte, constitutivă, teoretic.

În strânsă legătură cu această dificultate mai stă însă, în concepţia lui Rickert, o alta. Rickert susţine că ceea ce constituie *„das theoretisch Werthafte"* e *„das Zusammen von Form und Inhalt"*. Dar dacă conţinutul este un factor constitutiv, un moment esenţial al valorii, şi dacă realitatea este conţinut de conştiinţă, cum susţine Rickert, atunci rezultă în mod necesar că conţinutul este în acelaşi timp imanent conştiinţei şi transcendent, că este totodată real şi valabil, o întruchipare de elemente cum nu se poate mai opuse. Ceea ce dovedeşte că Rickert nu *poate* rămâne la concepţia că întreaga realitate empirică este conţinut de conştiinţă, că teoria lui despre imanenţa lumii reale cuprinde în sine contradicţii.

Critici interesante se pot ridica și în ceea ce privește valabilitatea absolută a valorii teoretice. Am văzut cum Rickert susține că sensul teoretic al judecății este independent de timp și spațiu, independent de conștiința individuală ori omenească, că este transcendent și are valabilitate absolută. Astfel, sensul judecății 2+2=4 a fost valabil și înainte de a-l gândi eu sau de a-l fi gândit vreodată cineva și va fi valabil și atunci când nimeni nu-l va mai gândi vreodată. Cum stau lucrurile cu sensul acestei judecăți, la fel stau ele, după Rickert, cu sensurile tuturor judecăților fără deosebire. Se poate spune însă despre o judecată care n-a fost încă făcută că este adevărată? Se poate vorbi de veracitatea unei judecăți mai înainte ca ea să fi fost enunțată sau gândită de cineva? Pot eu susține despre o judecată *ce va fi făcută* că este de pe acum adevărată? Iată întrebări foarte legitime. Ceea ce determină pe Rickert și, în genere, pe absolutiștii adevărului să desprindă sensul logic al judecății 2+2=4 de orice gândire și să afirme valabilitatea lui transcendentă absolută sunt, pe cât ni se pare, două lucruri: pe de o parte raportul totdeauna identic dintre aceste două obiecte ideale, iar pe de altă parte faptul că sensul logic al acestei judecăți rămâne identic cu el însuși, ori de câte ori această judecată este gândită. Aceste două lucruri îndreptățesc însă să se susțină că sensul logic al judecății este valabil și atunci când nimeni nu-l gândește și îndeosebi că el era valabil înainte de a fi fost în genere gândit? Dar se mai poate vorbi de un sens *logic* înainte și independent de orice gândire? Ceea ce vrem să spunem devine poate mai clar dacă luăm un alt exemplu de judecată, ce se raportează la un fapt. Orice fapt se petrece în timp, are legături temporale, iar aceste legături temporale sunt în funcție atât de sensul logic al judecății cât și de valabilitatea ei. Eu nu pot spune despre judecata ce o *voi face* asupra unui *fapt ce se va petrece* în cutare zi în viitor că este de pe acum adevărată, *înainte* de a se fi petrecut faptul și *înainte* de a fi făcut aserțiunea. Și totuși ar trebui să pot spune aceasta, dacă teoria lui Rickert despre valabilitatea eternă a cuprinsului logic al judecății ar fi justificată. Că problema aceasta nu e rezolvabilă în sensul lui Rickert, o recunosc și gânditori de marcă ce stau pe același teren și se mișcă în aceeași direcție ca Rickert, cum Bruno Bauch, de pildă[1]. Kant însuși, al cărui continuator se socoate Rickert, menține legătura strânsă dintre gândire și adevăr, spunând: *„Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als der Verleitung zum letzeren, nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Vertande anzutreffen“*[2].

Nu mai puțin expus criticii este dualismul metodelor epistemologice adoptat de Rickert. Rickert pornește de la supoziția a două domenii principial deosebite, desparte cunoștința de obiect și, după ce face acest lucru, încearcă apoi să stabilească o legătură între ele. Este însă just să se presupună că obiectul este atât de independent de cunoștință încât legătura dintre ele să devină aproape imposibilă? Problema întreagă ar căpăta altă înfățișare dacă s-ar porni, cum spune Willy Moog, de la „relația legală dintre cunoștință și obiect". *„Nicht dass Erkenntnis und Gegenstand sich gegenüber stehen, sondern dass sie zueinander in Beziehung stehen, macht in erster Linie die Möglichkeit der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie aus. Nicht die Getrenntheit, sondern die gesetzmässige Beziehung*

---

[1] Vd. Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923.

[2] *Kritik der reinen Vernunft*, 1 Aufl., p. 293.

muss dann als das Primäre gelten"[1]. Relația dintre cunoștință și obiect nu este derivată, ci primară, și de aceea problema epistemologică nu poate avea sorți de soluționare decât dacă se pornește de la relația primară, nu de la cea derivată. Moog spune pe drept cuvânt: *„Damit, dass Erkenntnis und Gegenstand bestehen, ergibt sich noch keine Möglichkeit der Erkenntnis des Gegenstandes, sondern nur damit, dass der Gegenstand eben Erkenntnisgegenstand ist, d. h. aber, dass die Relation der Erkenntnis das Primäre ist*[2].

Dar poziția epistemologică a lui Rickert devine în special inextricabilă, atunci când este vorba de determinarea noțiunii de „conștiință în genere". Admițând că valorile, atât cele pozitive cât și cele negative, au o valabilitate absolută și că sunt determinante pentru orice subiect gânditor, Rickert și-a închis singur drumul spre conștiința în genere. Conștiința în genere poate judeca adevărat, dar ea poate judeca și fals, ea poate recunoaște adevărul, dar îl poate și respinge. Determinând însă conștiința în genere ca fiind capabilă să respingă valorile pozitive și să le recunoască pe cele negative, ea este adusă așa de aproape de insuficiențele subiecților empirici, încât nu se mai vede necesitatea de a se recurge la un subiect gânditor supraempiric, supraindividual, la un subiect epistemologic în strictul înțeles al cuvântului. Rickert însuși se străduiește să obțină o noțiune de subiect epistemologic și caută s-o determine astfel încât, cum spune singur, subiectul epistemologic să nu rămână prea aproape de subiectul empiric individual. Rickert merge mai departe și spune că conștiința în genere nu trebuie înțeleasă nici măcar ca o conștiință ce răspunde la întrebări (als ein „*antwortendes* Bewusstsein"), căci prin aceasta ea ar fi prea mult apropiată de subiectul empiric, care pune întrebări și se îndoiește. Când Rickert susține acest lucru, nu putem să nu-i obiectăm: dacă o conștiință în genere care pune întrebări și se îndoiește amintește prea mult de subiectul individual, care se poate înșela și poate greși, cu atât mai mult trebuie să amintească de aceasta o conștiință în genere care face judecăți false. O conștiință în genere, care respinge valori pozitive și recunoaște valori negative, o conștiință în genere care este împovărată cu toate insuficiențele subiecților empirici nu mai poate fi o noțiune științifică. Numai o conștiință care nu judecă niciodată fals, ci totdeauna adevărat, poate fi numită conștiință în genere. Iar subiecțile empirici pot participa la ea numai în măsura în care fac judecăți adevărate.

Dar dacă înțelegem în chipul acesta conștiința în genere — și consecvent logic n-o putem înțelege decât numai așa — atunci se nasc alte dificultăți pentru concepția lui Rickert. Prin felul cum a procedat Rickert, rezultă că valorile negative sunt tot așa de absolute ca și cele pozitive. Dacă stau însă pe aceeași treaptă de absoluitate și de valabilitate absolută ca valorile pozitive, pentru cine valorează ele? Iar dacă sunt obligatorii pentru conștiința în genere, unde mai e folosul teoretic al prelucrării și dobândirii unei noțiuni de conștiință în genere? Dacă subiectul epistemologic recunoaște valori negative și respinge valori pozitive, el este atunci lovit de aceleași insuficiențe ca și subiectul empiric, și în acest caz devine inutil. Rickert n-are deci încotro: fiindcă structura logică a judecăților false stă pe aceeași treaptă cu structura logică a judecăților adevărate, el trebuie să susțină valabilitatea absolută a valorilor negative, dacă o susține pe aceea a valorilor pozitive.

---

[1] Willy Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, p. 64.

[2] *Ibid.*, p. 65.

Procedeele lui îl duc în mod necesar la această poziţie. Acest lucru l-a recunoscut şi gânditori ce au plecat de la Rickert şi şi-au însuşit multe dintre ideile lui, cum este bunăoară Emil Lask, care nu se declară împăcat cu opoziţia valorilor, ci se străduieşte din răsputeri să demonstreze că există un domeniu de valori supracontrarii *(Uebergegensätzlichkeit der Werte)*[1].

Nici încercarea de a determina conştiinţa în genere ca pe un subiect ce operează cu judecăţi nu poate duce la rezultate sustrase obiecţiilor. Căci negarea însăşi, chiar negarea adevărată, aminteşte prea mult de subiectul individual empiric. Dacă înţelegem prin conştiinţă în genere o conştiinţă ce cunoaşte universal valabil, şi cum cunoştinţele sunt constituite din afirmaţii adevărate, atunci negaţiile adevărate devin de prisos: căci nu am nevoie să ştiu ce nu este ceva, dacă ştiu ceea ce este acest ceva. Dacă avem motive să nu determinăm conştiinţa în genere ca punându-şi întrebări şi având îndoieli, cu atât mai mult avem motive să n-o concepem ca pe o conştiinţă ce neagă. Negarea adevărată presupune o afirmaţie falsă sau cel puţin încercarea de a face o afirmaţie falsă, şi cu asemenea lucruri conştiinţa în genere nu are nimic a face. Sigwart are perfectă dreptate când concepe negarea ca îndreptată *„împotriva încercării unei sinteze*[2], adică împotriva încercării unei sinteze false, şi ca atare nu trebuie să se vorbească de negare acolo „unde, cum spune Bruno Bauch, posibilitatea erorii"[3] nu există. De asemenea, Bruno Bauch are dreptate când spune despre negare: *Sie* [die Verneinung] *ist nicht ein nach der Wahrheit, sondern ein gegen die Falscheit Gerichtet-Sein des wirklichen Denkens*. Sie dient dieser nur mittelbar dazu, die Wahrheit zu erfassen, indem sie zwar nicht sagt, wo die Wahrheit zu finden, aber sagt, wo sie nicht zu suchen ist, und so wenigstens von einem vergeblichen Suchen abhält[4]. Negaţiile adevărate formează un *drum ocolit ce duce la afirmaţii* adevărate, negaţiile adevărate caută afirmaţiile adevărate şi de aceea ele trebuie privite ca alcătuind o impietare a conştiinţei în genere. Negaţiile se află numai în sfera subiecţilor empirici care nu posedă adevărul, care se întreabă totdeauna şi caută adevărul, iar nu în aceea a conştiinţei în genere. Cu alte cuvinte, conştiinţa în genere nu cunoaşte „interziceri" şi nici nu are nevoie să cunoască „interziceri". Căci după ce conştiinţa în genere a afirmat despre un anumit conţinut o anumită formă, ea nu mai are nevoie apoi de negaţie.

Dar dacă pentru conştiinţa în genere nu există falsităţi, dacă ea judecă totdeauna pozitiv adevărat, atunci în sfera conştiinţei în genere nu mai întâlnim opoziţia valorilor. Căci conştiinţa în genere, nefiind lovită de insuficienţele subiectului empiric, nu cunoaşte decât judecăţi adevărate. Opoziţia valorilor există numai pentru subiectul empiric, pentru individul care judecă adevărat şi fals, iar nu pentru conştiinţa în genere. Şi fiindcă opoziţia teoretică există numai în sfera empirică, nu mai avem nevoie de un imperiu al supraopoziţiei, care s-ar afla deasupra falsităţilor şi adevărurilor şi ar reprezenta ceva cu totul metalogic, cum face Emil Lask, pentru că supraopoziţia se află în sfera prin excelenţă teoretică, în sfera conştiinţei în genere. Sau, cu alte cuvinte: în sfera conştiinţei în genere

---

[1] Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Gesammelte Schriften, Zweiter Band, 1923.

[2] *Logik*, 5 Aufl., 1924, Bd. I, p. 155.

[3] *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923, p. 72.

[4] *Ibid.*, p. 74.

nu poate fi vorba de opoziţie sau supraopoziţie, ci de judecăţi adevărate, de adevăruri, care nu sunt nici contrare, nici supracontrare, fiindcă în această sferă ele singure sunt.

BIBLIOGRAFIE

H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4 u. 5 Aufl., 1921.

— *Die Philosophie des Lebens*, Zweite Aufl., 1922.

— *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921.

— *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930.

— *Grundprobleme der Philosophie*, 1934.

— *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, 1934.

Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre; Die Lehre vom Urteil*, Gesammelte Schriften, Bd. II, 1923.

— *Zum System der Logik; Zum System der Philosophie*, Gesammelte Shcriften, Bd. III, 1924.

Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Erster Halbband, 1929.

A. Faust, *Heinrich Rickert und sein Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*

Georg Pick, *Die Uebergegensätzlichkeit der Werte*, 1921.

N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert, Darstellung und Kritik*, 1927.

— *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, 1930.

H. Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1926.

Jonas Cohn, *Ziele und Voraussetzungen der Erkenntnis*, 1905.

A. Liebert, *Das Problem der Geltung*, Zweite Aufl., 1920.

Nicolae Balca, *H. Rickert*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1929.

Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923.

Willy Moog, *Logic, Psychologie und Psychologismus*, 1920.

— *Die deutsche Philosophie des 20-ten Jahrhunderts*, 1922.

ABSOLUTISM ŞI RELATIVISM

Dacă aruncăm o privire asupra diferitelor teorii epistemologice susţinute din Antichitate până astăzi şi vrem să le caracterizăm prin două cuvinte sintetice şi adecvate, vom spune că ele se împart în două mari categorii: unele susţinând că există cunoştinţe universale şi necesare, independente de timp şi spaţiu, mai presus de contingenţele efemere ale devenirii, că există cunoştinţe *absolute*, iar altele susţinând că toate cunoştinţele, fără deosebire, sunt în funcţie de timp şi de spaţiu, de om şi de oameni, că toate cunoştinţele au o valabilitate restrânsă, că sunt *relative*. Avem, cu alte cuvinte, *teorii absolutiste*, pe de o parte, *teorii relativiste*, pe de altă parte. În vreme ce cele dintâi au în vedere principialul cunoştinţei, punând accentul pe caracterul ei axiomatic, pe normă, pe obligaţie şi pe scopul ideal al cunoaşterii, cele din urmă pornesc de la faptul real al cunoaşterii, pun accentul pe factorii ei psihologici, istorici sau sociali, pe ceea ce *este*, nu pe ceea ce *trebuie*, pe *real*, nu pe ceea ce e considerat ca *ideal teoretic*, spre care se îndreaptă cu încordări mereu reînnoite conştiinţa ştiinţifică a tuturor vremurilor.

Trebuie să prevenim însă din capul locului o eventuală confuzie: pentru gânditorii adepţi ai cunoştinţei absolute, cunoştinţă absolută nu înseamnă neapărat cunoştinţă a absolutului ontologic, după cum pentru gânditorii adepţi ai cunoştinţei relative cunoştinţă relativă nu înseamnă totdeauna cunoştinţă despre relativul ontologic. Sunt în adevăr gânditori, ca Imm. Kant bunăoară, care susţin o cunoştinţă absolută despre lumea fenomenală, după cum sunt gânditori, ca H. Spencer de pildă, care susţin o cunoştinţă relativă despre absolutul în sine. Majoritatea relativiştilor însă împărtăşesc, ce-i drept, convingerea că „judecata de valoare, ce stă sub eticheta «relativităţii cunoaşterii», nu are atât în vedere că toate cunoştinţele atârnă de vremea în care se produc, cât să afirme ideea mai înaltă că orice cunoştinţă valabilă trebuie să apară în forma unei *relaţii*, cunoştinţa absolutului fiind desăvârşit exclusă. Cu alte cuvinte, nu numai să arate că orice cunoştinţă este *relativă*, ci că orice cunoştinţă valabilă este o cunoştinţă a *relativului*“[1]. Nu trebuie prin urmare să confundăm relativismul şi absolutismul epistemologic cu relativismul şi absolutismul ontologic. În orice caz, absolutiştii epistemologi pe care-i are în vedere

---

[1] I. Petrovici, *Probleme de logică*, ed. a III-a, 1928, p. 253.

capitolul de față nu pun atitudinea lor teoretică în funcție de absolutismul ontologic. Căci, după ei, e foarte bine posibilă o *cunoștință absolută* despre *un fapt relativ*.

Nu putem intra aici în amănunte pentru a arăta cum ar putea fi explicate pe larg și în întregime atitudinile uneori așa de radical opuse ale gânditorilor în legătură cu problema cunoștinței. Ceea ce merită să fie relevat e că nu numai în domeniul teoriei cunoștinței întâlnim absolutiști și relativiști, ci în toate domeniile fundamentale filosofice — în etică, estetică, religie. Îndeosebi în etică și estetică. *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà*, exprimă tocmai credința că normele morale și valorile etice nu sunt valabile totdeauna și pretutindeni, ci că variază după timpuri și locuri. Credința în valoarea relativă a judecăților estetice este mai răspândită și mai puternică încă: aici subiectivitatea pare să guverneze dictatorial și să-și impună atitudinea ei arbitrară.

Cum se face că în cultura europeană, din Antichitate și până astăzi, nu s-a ajuns nici măcar la atât: ca gânditorii să cadă de acord asupra problemei dacă valorile spirituale cardinale sunt absolute sau sunt numai relative, dacă viața spiritului este în funcție de ceva permanent sau de ceva trecător? Căci nu trebuie să ne facem iluzii: situația în această privință nu este astăzi mai puțin tragică decât în vremea lui Socrate și a lui Platon, care luptau din răsputeri împotriva sofiștilor, reprezentanții vajnici și îndrăzneți ai relativismului logic și moral din acea vreme. E drept că de atunci până astăzi s-au descoperit perspective noi de a privi problema, s-au adus contribuții din cele mai interesante pentru dezlegarea ei, dar ele au fost aduse în ambele direcții, așa încât cele două poziții au fost deopotrivă consolidate, prăpastia dintre ele căscându-se parcă tot mai adânc. Este oare problema naturii valorilor așa de inextricabilă, încât dificultățile neînvinse până acum să fie de natură obiectivă, sau spiritul omenesc este funciar incapabil să apropie problema aceasta de soluționarea ei, și atunci dificultățile să fie de natură subiectivă? Ori poate neajunsul stă în altă parte: în căile greșite pe care le-a urmat spiritul omenesc, în metodele greșite pe care le-a întrebuințat și care nu puteau să-l ducă la ținta urmărită?

Rezultatele atât de diferite și de opuse la care a ajuns gândirea filosofică trebuie să dea de gândit. A atribui acest lucru structurii psihologice diferite a gânditorilor pare să constituie o explicație a faptului, dar ea pare numai. Căci, fără să vrem, trebuie să ne întrebăm: oamenii de știință exactă sunt constituiți din punct de vedere psihologic diferit și cu toate acestea de ce investigațiile lor se dezvoltă convergent, iar rezultatele obținute de ei sunt concordante? De ce nu întâlnim și în domeniul științei, din acest punct de vedere, aceeași stare de lucruri ca în filosofie? Dacă în adevăr constituția psihologică ar avea o influență atât de mare încât ar hotărî asupra naturii rezultatelor științifice obținute, ar trebui ca și cu știința să se întâmple la fel. Iar faptul că nu se întâmplă la fel trebuie să-și găsească explicația în altă parte decât în diferența de structură psihologică a gânditorilor. Unde atunci? E un lucru cunoscut și adeseori relevat, că filosofia n-a ajuns încă să-și descopere mijloacele proprii de investigare, să dispună de metode adecvate domeniilor ce cad în sarcina ei de cercetare și acceptate de toți gânditorii. Unii gânditori întrebuințează o metodă, alții alta, iar alții nici una. Cum a ajuns Nietzsche, de pildă, la concepția lui despre lume și viață, exprimată aforistic atât de lapidar și de sugestiv, cu atâta patos și temperament? A arunca o asemenea întrebare înseamnă parcă a lăsa impresia că vrei să-i aduci o diminuare. Nu *cum* a ajuns la concepția lui, ci ceea ce spune, aceasta, ți se va

răspunde, constituie lucrul de căpetenie. Ba unii ar fi în stare să socotească o asemenea întrebare de-a dreptul ridicolă. Minţilor excepţional dotate nu li se poate cere să dea socoteală de procedeele întrebuinţate, să răspundă de ce susţin cutare idee şi nu alta, de ce reprezintă cutare concepţie şi nu alta. Şi totuşi, dacă nu se confundă filosofia cu poezia, dacă scopul suprem al meditaţiei filosofice este *adevărul*, iar nu interesantul şi sugestivul estetic, întrebarea despre metoda întrebuinţată de un gânditor trebuie pusă fără doar şi poate. Căci în funcţie de metodă stă rezultatul teoretic urmărit, în funcţie de unealtă stă în bună parte recolta dorită. Dacă toate drumurile duceau într-o vreme la Roma, nu orice metodă a dus sau duce la adevăr — iată un adevăr asupra căruia filosofii n-au căzut încă de acord. Ceea ce în ştiinţele exacte este un lucru cunoscut şi recunoscut — importanţa indiscutabilă a metodei — în filosofie este încă foarte problematic şi discutabil. În vreme ce nici unui fizician sau chimist nu i-ar trece prin minte să susţină un lucru fără să nu arate în acelaşi timp cum a ajuns el la acea afirmaţie şi, în caz de contestaţie, să nu aibă răspunsul prompt şi dezarmant: iată cum am ajuns să afirm acest lucru, faceţi dumneavoastră înşivă operaţia de verificare şi veţi vedea că ajungeţi la acelaşi rezultat —, în filosofie fiecare îşi alege procedeul pe care-l consideră el bun, fără să se întrebe însă dacă acel procedeu este în adevăr eficace, dacă este în măsură să-l ducă la cunoaşterea adecvată a obiectului, la descoperirea adevărului. Mai e cazul atunci să ne mirăm că rezultatele dobândite sunt atât de contrarii şi contradictorii, că teoriile filosofice în genere şi cele epistemologice în special fac începătorilor în ale filosofiei impresia unui haos descurajant, îndepărtând pe mulţi dintre ei pentru totdeauna de acest valvârtej de teorii ce li se par nesigure şi nevalabile?

Ca în toate celelalte discipline filosofice, lipsa aceasta de metode eficace şi fecunde se face resimţită în aceeaşi măsură şi în teoria cunoştinţei. Câţi sunt gânditorii care, ocupându-se cu problema cunoştinţei, au căutat mai întâi să-şi dea seama cu ce metodă anume vor fi ei în stare să rezolve această problemă? Cei mai mulţi au pornit la rezolvarea ei fără să se fi preocupat de problema metodei. Iar puţinii care, nemulţumiţi de metodele existente, au căutat să descopere ei alta mai bună — cum au făcut Descartes, Kant, Hegel, Husserl — sunt socotiţi drept mari gânditori, în primul rând pentru că au căutat să pună la dispoziţia gândirii filosofice o nouă metodă — şi au izbutit. Cei mai mulţi gânditori au recurs însă la o metodă care stă mai la îndemână şi este cea mai uşor de mânuit: la aşa-zisa *metodă genetică*. În ce constă această metodă? În arătarea felului cum iau naştere atât actele de cunoaştere cât şi elementele lor, în indicarea determinării lor cauzale, a înlănţuirii lor *reale*, în descrierea şi explicarea lor. Dacă este vorba, să zicem, de noţiuni, gânditorul ce întrebuinţează această metodă ne va expune cum noţiunile se nasc din reprezentări şi, cu ajutorul abstractizării şi al generalizării, se ajunge la sinteza notelor lor comune, cum conştiinţa, pe baza percepţiilor şi a imaginilor primite din lumea externă, pe care le prelucrează, ajunge la elaborarea acelui precipitat psihologic cu semnificaţie generală, denumit noţiune. Percepţii, imagini, reprezentări sunt lucruri reale ce au loc într-o conştiinţă reală, sunt fenomene sufleteşti ce se petrec în timp, şi anume se petrec în urma unor determinări necesare. Arătând cum ia naştere şi se dezvoltă noţiunea, care sunt factorii ce participă la constituirea ei şi procesele prin care trece — lucruri ce se stabilesc cu ajutorul metodei genetice — gânditorii care se servesc de această metodă îşi închipuie că acestea sunt toate aspectele problemei noţiunii şi că nu mai e nimic de spus asupra ei. Ei se

mulțumesc să explice și să descrie starea de fapt. Că dincolo de această stare de fapt mai sunt și alte chestiuni care merită să fie puse și rezolvate, că dincolo de sufletescul real care participă la constituirea noțiunii mai există *sensul* ei logic și *semnificarea* ei epistemologică, care nu se identifică și nu coincid cu realul psihic ce le stă la bază, că după expunerea genetică a noțiunii se pune problema *legitimității* ei, sunt lucruri ce nu intră în preocupările acestor gânditori. Ei sunt convinși că legitimitatea noțiunii stă în funcție de geneza ei, că valabilitatea noțiunii stă în funcție de existența ei psihologică. Că alături de noțiunile legitim constituite există noțiuni ilegitim constituite, că alături de unele cu o valabilitate restrânsă există altele cu o valabilitate generală sau universală, sunt chestiuni care nu intră în preocupările lor, după cum iarăși nu intră în preocupările lor să cerceteze de ce natură este ceea ce la o noțiune depășește psihologicul ei. Ei se mărginesc să stabilească fapte, să constate fenomene, să se mențină la ceea ce este real dat. Nu e, în aceste condiții, deloc de mirare că le scapă tocmai ceea ce este element teoretic la noțiuni, adică logicul și epistemologicul lor. Ba ceva mai grav încă: având o deosebită înclinație pentru empiricul psihic, simțindu-se bine numai în lumea fenomenelor, ei caută să reducă sensul logic al noțiunii la suportul ei psihologic, denaturând astfel tocmai ceea ce este noțional la o noțiune, desființând deci noțiunea ca atare. La fel fac acești gânditori cu toate celelalte articulații ale teoreticului — cu judecata, cu raționamentul, cu cunoștința în genere. Fiindcă orice cunoștință are loc într-o conștiință reală empirică și fiindcă stările de conștiință sunt mai mult sau mai puțin trecătoare și subiective, ei conchid că și cunoștința împărtășește aceeași soartă: că e relativă. Din punctul de vedere al consecvenței logice, este în afară de îndoială că nu li se poate nimic reproșa: căutând să explice genetic psihologic cunoștința, ei vrând-nevrând trebuie să ajungă la o concepție epistemologică relativistă, căci geneza psihologică hotărăște asupra valorii și valabilității cunoștinței. Nu faptul că, folosindu-se de metoda genetică, ajung la o asemenea concepție constituie vina lor cea mare, ci fiindcă, propunându-și să cerceteze problema cunoștinței, înțeleg s-o dezlege cu ajutorul metodei genetice. Căci cine zice A, trebuie să zică și B: întrebuințând metoda genetică, ei nu pot, orice ar face, să ajungă la alte rezultate. Metoda se dovedește așadar a fi mai tare decât voința și dorința lor.

Strict epistemologic privite lucrurile însă, lor le este închisă poarta spre domeniul valabilității ideilor. Ei n-ar trebui deci să vorbească nici de valabilitatea relativă a acestora. Căci, din punct de vedere psihologic, toate ideile, atât cele adevărate cât și cele false, sunt la fel de existente și de necesare; cele dintâi nu pot revendica mai mult drept la valabilitate decât cele din urmă, fiindcă și cele dintâi se nasc și se dezvoltă psihologic în aceleași condiții ca și cele din urmă. Spre a putea vorbi de valabilitatea — relativă sau absolută — a ideilor, trebuie neapărat adoptat un alt punct de vedere decât cel psihologic, anume punctul de vedere epistemologic. „Explicarea genetică, la fel ca și constatarea de fapt, le atinge pe toate deopotrivă. Pentru ele nu există de aceea un criteriu absolut", toate sunt deopotrivă de îndreptățite, fiindcă toate sunt deopotrivă de natural necesare[1]. Căci existența psihologică e una, valabilitatea ideilor e alta. Și cea dintâi nu poate justifica și întemeia pe

[1] W. Windelband, *Präludien*, Siebente und achte Auflage, Zweiter Band, 1921, p. 115.

cea din urmă. A fi nu e totuna cu a fi valabil. Noi gândim uneori absurdități logice, afirmăm lucruri contradictorii sau fantasmagorice, ceea ce nu înseamnă că ele sunt în același timp valabile, că pot revendica prin faptul existenței lor în conștiința noastră dreptul la veracitate.

Metoda genetică și-a extins însă în vremea noastră sfera de influență și mai departe. Datorită dezvoltării științelor istorice și a celor sociale, alături de conștiința individuală au fost invocați ca factori explicativi și justificativi conștiința istorică și cea socială. A arăta împrejurările în care s-a născut istoric o idee sau a arăta necesitățile sociale care i-au dat naștere înseamnă, după gânditorii care au dat această extensie metodei genetice, a hotărî totodată asupra valabilității ei. Valoarea ideii ar sta prin urmare în funcție de geneza ei istorică sau socială; ea ar fi adică relativă.

Nu e locul să intrăm în amănunte, ca să vedem pe larg că metoda genetică nu este epistemologic mai fecundă și mai îndreptățită dacă i se dă o aplicare istorică sau una socială. Nu ne trece desigur prin minte să tăgăduim rolul pe care devenirea istorică sau societatea îl exercită asupra apariției și dezvoltării ideilor, asupra răspândirii și adâncirii lor critice; acesta este un lucru care privește în primul rând istoria și sociologia, iar nu teoria cunoștinței. Că o idee a apărut în cutare timp, determinată de anumiți factori istorici, sau în cutare societate, chemată de anumite nevoi ale acesteia, e un lucru important, dar e un lucru important nu pentru teoria cunoștinței, ci pentru istorie și sociologie. De la apariția unei idei putem conchide asupra gradului de evoluție a unui popor, asupra situației culturale sau a stării de spirit a unei societăți, iar nu asupra valorii ideii însăși. Ce importanță are în adevăr pentru valoarea ideii că pământul se învârtește în jurul soarelui și faptul că această idee a fost susținută și dovedită în secolul al XVI-lea? Cum adică, dacă ar fi fost susținută cu câteva secole mai înainte, ideea aceasta n-ar fi fost tot atât de adevărată? Dacă ar fi fost susținută de un om de știință aparținând unei societăți cu alt regim social, să zicem cu un regim sclavagist, ideea învârtirii pământului în jurul soarelui ar fi fost mai puțin adevărată? Iar dacă ar fi fost susținută de un gânditor aparținând unei societăți cu regim burghez, ea ar fi fost mai adevărată? A pune asemenea întrebări, înseamnă a demasca pretențiile absurde ale acelor gânditori care își închipuie că pot decide asupra valorii unei idei cu ajutorul genezei ei istorice sau sociale. În sânul unei societăți circulă fel de fel de credințe și de idei, circulă superstiții, prejudecăți, legende, guvernează dorințe și aspirații care influențează într-un fel sau altul atitudinea oamenilor față de valoarea în sine a ideilor adevărate. Aceste influențe și atitudinea oamenilor determinată de ele sunt lucruri extrem de relevante pentru istorie și sociologie, dar prezintă numai un caracter negativ pentru teoria cunoștinței. Ele exercită același rol pe care-l avea demonul lui Socrate pentru conștiința acestuia: ele învață teoria cunoștinței cum *nu* trebuie să procedeze, dacă vrea să rezolve în adevăr epistemologic problema cunoștinței. De aceea, a căuta să decizi asupra valorii cunoștinței arătându-i geneza istorică sau socială înseamnă a nu ști ce înseamnă cunoștință și a porni din capul locului cu o idee greșită la rezolvarea problemei.

„Totuși cu relativismul nu stau lucrurile așa de rău cum ar putea părea unor suflete fricoase. Acolo unde apare ca teorie științifică, el nu este altceva decât o imensă înșelare de sine. Căci chiar prin aceea că vrea să fie o teorie, el recunoaște tacit toate acele supoziții sub care o teorie este în genere posibilă și poate fi întemeiată. Când vrea să-și demonstreze teorema sa, el acceptă că e posibil să stabilească fapte în chip universal și că tot așa de

posibil este să conchidă ceva, pe care totuşi trebuie să-l recunoască. El depune chiar pentru ceea ce combate, pentru valabilitatea principiilor epistemologice şi normelor logice. Dacă nu face acest lucru, atunci nu-i rămâne altceva decât să explice, cum făceau unii flecari ai sofisticii antice, că propriu vorbind nu ne este îngăduit să afirmăm nimic, ceea ce este, fireşte, cel mai înţelept sfârşit al înţelepciunii lui. În domeniul teoretic, orice teorie, chiar nihilistă şi relativistă, recunoaşte valabilitatea axiomelor, prezenţa unei noţiuni care să oblige pe toţi. Cu cât relativistul îşi adună dovezi peste dovezi, cu atât el devine mai ridicol, căci cu atât mai mult combate ceea ce vrea să demonstreze. În realitate, nu există nici o teorie serioasă ştiinţifică a relativismului, ci această părere — că pentru fiecare e valabil ceea ce i se pare lui — există ca o concepţie de viaţă nu prea demnă de invidiat. Relativismul este «filosofia» blazatului care, dând din umeri, îşi face spiritele lui impertinente despre tot, şi care găseşte de cuviinţă ca astăzi să vorbească într-un fel şi mâine într-altul."[1]

Dacă metoda genetică se dovedeşte improprie pentru rezolvarea epistemologică a problemei cunoştinţei, urmează cumva de aici că nu avem nici un mijloc de a rezolva cum trebuie această problemă? Dacă ar fi aşa, ar însemna ca soarta acestei probleme să fie de-a dreptul tragică. Spiritul omenesc nu se află însă, din fericire, într-o situaţie atât de gravă. În decursul lungilor lui eforturi, el a aflat căile care să-l ducă la soluţiile căutate, a descoperit, între altele, două procedee ce s-au dovedit a fi eficace: aceste procedee sunt metoda transcendentală şi metoda fenomenologică. Fără să desconsidere starea de fapt, gânditorii care mânuiesc aceste metode şi-au îndreptat privirile spiritului lor în primul rând asupra stării de drept a cunoştinţei. Cum e posibilă cunoştinţa — cunoştinţa absolută, universală şi necesară —, care sunt factorii ei constitutivi, în ce constă structura ei ideală, prin ce se deosebeşte ea de structura cunoaşterii empirice, care e obiectul ei şi cum intră în posesia lui, iată în linii generale ce urmăresc, cu mijloace diferite, cele două metode. Perspectivele pe care le deschid ele sunt cu totul noi şi surprinzătoare. Sunt anume perspective îndreptate spre axiome şi principii, spre *a priori* şi universal, spre esenţă şi esenţialitate, spre acte pure şi conţinutul lor ideal, spre sensuri şi semnificaţii, spre cunoştinţa absolută şi imperativul ei transcendent, spre ceea ce trebuie şi garantează obiectivitatea. În aceste condiţii, cercetarea epistemologică se mişcă pe un plan atât de înalt, încât metoda genetică nu-l poate nicicând atinge. E vorba aici de o altă lume decât aceea a faptelor reale, de „lucruri" care nu au nimic a face în structura lor cu faptele reale, fiindcă se deosebesc în mod principial de ele. De unde însă nu urmează că nu au nici o legătură cu ele. Dimpotrivă. Ele sunt acelea care fac „posibile" faptele empirice, care le „constituie" şi le ridică în sfera teoretică. Fără lumea ideală a condiţiilor şi principiilor, a normelor transcendente şi a sensurilor absolute, nu există teoretic fapte empirice reale. De unde nu urmează câtuşi de puţin că aceste fapte ar merita să nu fie deloc luate în seamă, că ar fi de desconsiderat. Faptele genetice — psihologice, sociale sau istorice — sunt ele însele necesare. Dar sunt necesare nu ca raţiuni ale valabilităţii ideii, ca temeiuri ale cunoştinţei obiective, ci ca material obiectiv pentru cercetarea critică şi fenomenologică, ca punct de plecare pentru reflexia epistemologică. Căci faptele reale nu sunt nici simple, nici evidente,

---

[1] W. Windelband, *op. cit.*, pp. 116—117.

aşa cum caută să ni le prezinte mânuitorii metodei genetice. Faptele reale constituie ele însele o problemă, sunt ele însele problematice — iată ceea ce nu văd gânditorii care se folosesc de această metodă. A recurge la fapte pentru a demonstra valabilitatea sau nevalabilitatea cunoştinţei înseamnă a da dovadă că nu ştii nici ce este fapt, nici cum este „posibilă" cunoştinţa valabilă. Căci faptul ca fapt înseamnă, din punct de vedere critic, determinare cognitivă, înseamnă obiect care a primit formele categoriale din partea unui subiect, înseamnă fapt *cunoscut*. Şi atunci faptul nu mai este o raţiune care să întemeieze cunoştinţa, ci este el însuşi o problemă, nu mai este o dovadă, ci obiect al reflexiei critice. De aceea se impune fără doar şi poate, se impune în mod necesar să se meargă dincolo de fapte, anume la ceea ce le face „posibile", la condiţiile lor *a priori*, la principii şi norme, la supoziţiile lor „teoretice". Lucrul acesta nu se poate face însă decât cu ajutorul metodei transcendentale şi al celei fenomenologice. Acestea sunt procedeele pe care le-a descoperit până acum gândirea filosofică şi care s-au dovedit eficace pentru a statornici altceva decât date şi fapte empirice, pentru a ne introduce în lumea ideală a aprioricului, a principiilor şi normelor, a „esenţelor" şi actelor pure, a sensului absolut şi a ideilor transcendente.

Dacă metoda genetică, căutând să stabilească elementele sufleteşti ce participă la actul cunoaşterii şi pornind apoi de la ele ajungea la relativism, adică în fond la scepticism, metoda transcendentală şi cea fenomenologică, îndreptându-şi privirea asupra aprioricului, principialului şi purului, au perspectivele deschise spre absolutul cunoştinţei. „Metoda transcendentală demască scepticismul ca pe antica sofistică ce nu vrea să moară, care luptă împotriva elementelor *a priori* în genere, împotriva faptului şi împotriva dreptului, împotriva raţiunii ştiinţei. Ea justifică apelul la ştiinţă şi la acceptarea fundamentelor ei indisolubile, sustrase jocului asociaţiilor şi pur şi simplu necesare, ca pe convingerea istoric matură despre singurul punct de plecare pe care poate să-l ia investigaţia filosofică şi de la care poate să ajungă la cunoştinţe progresive. Senzualismul îşi are consecinţa lui naturală în scepticism. Intelectualismul însă, cu al său *a priori* metafizic, este înrădăcinat în ideea ipotezei, idee care a dus la ştiinţă, care menţine ştiinţa, iar în metoda transcendentală o face conceptibilă după chipul necesităţii ei."[1] Procedând reductiv, adică mergând de la faptul cunoştinţei la condiţiile ei necesare şi universale, statornicind normele fundamentale şi inevitabile cărora trebuie să li se supună orice cunoştinţă ce ţine să fie valabilă, punând în paranteze ceea ce este aspect trecător al actelor de cunoaştere, aducând în faţa intuiţiei pure ceea ce este cu adevărat pur în articulaţiile variate şi multiple ale cunoaşterii, descriind până la adecvare ceea ce se oferă acestei intuiţii — iată în puţine cuvinte ce probleme se pun, dacă ne hotărâm să adoptăm procedeul transcendental şi pe cel fenomenologic.

Mai sunt apoi şi alte probleme, în afară de acestea, care aşteaptă să fie luate în cercetare şi care, cu ajutorul acestor metode, ar putea fi aduse mai aproape de soluţionarea lor. Care sunt aceste probleme? Iată-le enumerate sumar, fără pretenţia de a fi exhaustivi: problema raportului dintre senzaţii şi percepţii, pe de o parte, şi gândire, pe de altă parte, precum şi aceea a aportului cognitiv al senzaţiilor şi percepţiilor la imperiul cunoştinţei şi al adevărului; problema existenţei sensului logic al judecăţii şi a existenţei lui independente, precum şi a naturii lui existenţiale; problema raporturilor dintre cunoştinţă

[1] H. Cohen, *Kants Theorie des Erfahrung*, Dritte Aufl., 1918, p. 110.

şi adevăr, dintre gândirea reală şi gândirea logică, dintre cunoştinţă şi obiectul ei, dintre adevăr şi realitate; problema valabilităţii judecăţii logice şi a adevărului; problema stabilirii categoriilor şi a importanţei lor teoretice; problema veracităţii şi falsităţii şi a eficienţei cognitive a negaţiei; problema raportului dintre conştiinţa individuală reală, empirică, şi subiectul epistemologic sau conştiinţa în genere.

Dezlegarea acestor probleme nu este desigur uşoară. La fiecare pas pândesc primejdii dintre cele mai mari, care ameninţă soluţionarea lor justă, împotriva chiar şi a celor mai bune intenţii. Atât metoda transcendentală cât şi cea fenomenologică presupun anumite elemente fundamentale, aşa cum presupune anumite elemente explicative şi metoda genetică. A accepta aceste elemente în chip dogmatic şi a le determina istoric, a confunda bazele ştiinţei cu elemente ale conştiinţei individuale şi a le explica psihologic, înseamnă a ne întoarce la neajunsurile metodei genetice. Cine nu-şi dă seama ce înseamnă elemente şi fundamente ale cunoştinţei şi ştiinţei, pentru acela cele două metode nu au nici un rost, sunt inutile. Cine nu ştie că „credinţa în valoarea ştiinţei se bazează pe ipoteza unor elemente şi caractere proprii ale conştiinţei cunoscătoare, spirituale, în care ştiinţa însăşi îşi are baza şi garanţia ei“[1], acela să nu se ocupe cu problema cunoştinţei, căci nu va fi în stare s-o înţeleagă, cu atât mai puţin s-o dezlege. Cine este convins că în domeniul cunoştinţei nu există decât fapte de cunoaştere şi tăgăduieşte factorii ideali ai cunoştinţei, acela nu dezleagă problema, ci pur şi simplu o suprimă. Cine nu vede că dincolo de fenomenele şi faptele pozitive există o altă lume, indiferent cum se prezintă ea şi cum o numim noi, acela dovedeşte că nu ştie ce înseamnă o problemă filosofică şi ca atare ar face bine să se ocupe de alte lucruri.

Dar mai sunt şi alte primejdii care ameninţă soluţionarea problemelor epistemologice atunci când întrebuinţăm cele două metode. Punând accentul pe factorii ideali, pe supoziţiile principiale, pe normele care garantează obiectivitatea, pe acte pure şi pe esenţialităţi, pe subiectul pur, epistemologic, se riscă să se ajungă la un formalism sec, la o analiză pur verbală şi la o dialectică sterilă. Nu trebuie să pierdem nici o clipă din vedere că atât metoda transcendentală, cât şi metoda fenomenologică îşi îndreaptă privirile spre aceste lucruri, cu grija permanentă însă că toate aceste lucruri sunt lucruri menite să susţină şi să garanteze cunoştinţa, că ele formează numai o *parte* din ansamblul cunoştinţei, care, împreună cu cealaltă parte, alcătuieşte cunoştinţa. Cu alte cuvinte, degajarea factorilor ideali şi a condiţiilor universale ale cunoştinţei trebuie să aibă loc nu printr-o ignorare sau desconsiderare a obiectului, ci, din contră, prin raportare continuă la el. Căci acei factori şi acele condiţii sunt elemente constitutive ale obiectului şi ale cunoştinţei deopotrivă, deoarece cunoştinţă şi obiect stau în raporturi de sprijin reciproc: cunoştinţa nu poate lua naştere fără să fie raportată la obiect, obiectul nu poate să fie determinat decât prin cunoştinţă. Deşi acest lucru pare să fie evident şi, după opera revoluţionară a lui Kant, ar trebui să se impună fără discuţie, totuşi un număr de gânditori de seamă, cu toate că au mânaţi de cele mai bune intenţii teoretice, n-au ştiut să se lase conduşi de ele şi să le realizeze. Ceea ce nu dovedeşte altceva decât că, chiar atunci când vedem clar ţinta către care ştim că trebuie să mergem, rătăcim adeseori calea şi apucăm pe cărări lăturalnice, care

[1] H. Cohen, *op. cit.*, p. 106.

ne țin în loc sau chiar ne duc înapoi. Urmarea a fost că s-a ajuns la scoaterea obiectului din formele lui, ceea ce este o erezie, sau la o acrobație noțională, care-și dă aere de filosofie profundă și care în realitate provoacă cele mai grave confuzii. De vină nu sunt desigur metodele, ci mânuirea lor improprie, întrebuințarea lor greșită. Iar dacă o parte din rezultatele obținute cu ajutorul lor sunt eronate, se impune să deschidem ochii în patru, pentru a le aplica așa cum trebuie și a dobândi astfel rezultate pozitive.

Spiritul omenesc a descoperit prin urmare mijloacele de a cerceta problema cunoștinței în absolutitatea ei. Urmărirea de cunoștințe universal valabile, absolute, independente de timp și spațiu, nu este o năzuință vană și absurdă, o simplă nevoie subiectivă a conștiinței individuale, ci este o necesitate a cercetării științifice și filosofice înseși, un imperativ căruia trebuie să i se supună oricine vrea să cunoască — să cunoască sistematic și adecvat. Situația relativiștilor, care pretind că toate cunoștințele sunt relative, dar revendică pentru teoriile lor marca valabilității absolute, este în această privință cât nu se poate de semnificativă și ar trebui să le dea de gândit lor înșile în primul rând. Relativiștii nu sunt înșă gânditori care să pună preț pe consecvența logică și să se simtă stingheriți când cad în contradicții. Conștiința lor se complace, pare-se, tocmai în asemenea situații. Nu însă și spiritul științific însuși. Acesta își trage substanța din consecvență și viața lui constă în progresul cognitiv pe care-l realizează. Cunoștința absolută constituie pentru el idealul către care tinde fără încetare, problema pe care știe că are sarcina să o rezolve. El nu poate trăi decât cu această năzuință. Lumea cunoștințelor relative a relativistului ar însemna pur și simplu moartea lui. Că în eforturile continui și perseverente pe care le face de a se apropia de scopul lui suprem ajunge de cele mai multe ori la cunoștințe numai relative, este un fapt care nu poate fi tăgăduit. Dar aceste cunoștințe relative ele însele n-ar fi posibile fără tendința spre absolut a spiritului științific, fără urmărirea tenace și neobosită a cunoștinței absolute. Cunoștințele relative sunt ca praful care se degajă atunci când șlefuitorul de diamante vrea să dea pietrei forma dorită. Ele sunt inevitabile. Dar nu urmează câtuși de puțin că dacă la șlefuire se produce praf șlefuitorul ar urmări prin operația lui să producă numai praf. Sau că, dacă șlefuitorul e nepriceput și sparge în țăndări bucata de diamant pe care vrea s-o prelucreze, nu ar exista diamant. E extrem de semnificativ faptul că, de câte ori relativismul părea să câștige teren, reacția absolutistă se producea cu mai mare putere încă. Și nu e deloc de mirare. Spiritul nu poate renunța la ceea ce formează însuși sensul existenței lui, la năzuința spre absolut, la idealul cunoașterii absolute. Iar dacă uneori pare să cedeze din pozițiile lui de drept și să pactizeze cu adversarul lui ireductibil, pentru aceasta sunt de vină delegații lui, care-și depășesc mandatul, iar nu el însuși.

Poziția principială a absolutismului este, pentru cine înțelege în adevăr ce vrea să însemne problemă filosofică, imbatabilă. Absolutismul nu este ros interior de acele contradicții interne care am văzut că prăbușesc logic toate teoriile relativiste și le împiedică de a se constitui ca *teorii*. Absolutismul este la adăpost de toate dificultățile *principiale* care stau în calea relativismului. În schimb el luptă cu alte dificultăți, pe care nu trebuie să le trecem sub tăcere. Urmărind cu tenacitate descoperirea și întemeierea cunoștinței absolute, el pierde din vedere cunoașterea reală și nu are nici o comprehensiune pentru relativitatea ei. Ceea ce este, fără discuție, o eroare. Căci și cunoștințele relative își au rostul lor în mersul științei, în îmbrățișarea teoretică tot mai largă și mai adâncă a lumii și a vieții. Acolo

unde, din diferite motive, nu este posibilă deocamdată o cunoştinţă adecvată, n-avem încotro, trebuie să acceptăm o cunoştinţă relativă. Căci când pleci din casa ta confortabilă, în care te simţi foarte bine, la un drum mai lung pe jos şi te apucă în câmp o ploaie torenţială, te adăposteşti şi într-o colibă sau bordei, dacă se găseşte aşa ceva la îndemână. Cu alte cuvinte, din nevoie nu trebuie să facem o virtute, din cunoaşterea relativă nu trebuie să facem un ideal teoretic. Problema cunoştinţei absolute este o problemă extrem de complicată şi de grea. Noi nu putem spune acum dacă şi când va putea fi dezlegată integral. Dar putem spune clar şi categoric: în dezlegarea ei stă sensul spiritului cunoscător însuşi. Cu această problemă stă sau cade cunoaşterea omenească, progresul ştiinţei şi însuşi spiritul ştiinţific.

CUPRINS